METAFIZICĂ ȘI COSMOLOGIE ORIENTALĂ



René Guénon

Colecția
PHILOSOPHIA PERENNIS

Vechii greci numeau Adevărul „neuitare" (*alethèia*); iubirea de Adevăr (*philosophia*) era măsura Înțelepciunii pentru cel care, atins de aripa Îngerului interior, ridica ochii inimii spre Empireul a cărui amintire îl făcea să „asimtă" Veșnicia (*perennis*). Iubirea vie, nestinsă pentru Adevăr i-a îndemnat pe oameni să îl *ne-uite*, ca Unul și Unic, etern... și astfel s-a născut *Philosophia perennis!*

Coordonatorii colecției:
FLORIN MIHĂESCU și TEODORU GHIONDEA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
GUÉNON, RENÉ/ METAFIZICĂ ȘI COSMOLOGIE ORIENTALĂ/ René Guénon
trad.: Daniel Hoblea;
București: Herald, 2013
ISBN 978-973-111-362-3
I. Hoblea, Daniel (trad.)
294.5
294.3

RENÉ GUÉNON

Metafizică și cosmologie orientală

Traducere din limba franceză:
DANIEL HOBLEA

Cuvânt înainte:
TEODORU GHIONDEA



București

Redactor:
Radu Duma

Viziune grafică:
Teodora Vlădescu
Cop.I. *Tantra* (detaliu), vechi manuscris indian

DTP:
Vadim Cazacu

Lector:
Sanda Albu

René Guénon și caracterul universal al funcțiunii sale spirituale

Din multitudinea conceptelor și categoriilor pe care cei cu preocupări intelectuale le utilizează în zilele noastre, două sunt cele a căror înțelegere, fundament semantic și finalitate noetică scapă în mod curent, simptomatic pentru conținutul spiritual al momentului istoric pe care-l trăim: *metafizica și funcțiunea spirituală*. Primul termen, reconsiderat de René Guénon în aspectele sale fundamentale autentice, reprezintă chintesența perspectivei esoterice asupra Adevărului unul și unic, cel de al doilea este măsura însăși a autenticității autorității spirituale pentru un mare maestru; ambii termeni caracterizează, în mod cardinal, omul și opera celui pe care unii dintre contemporanii săi l-au numit „prințul arcanelor".

Personalitatea lui René Guénon depășește suveran posibilitățile și disponibilitățile înțelegerii comune, proprie unei perspective culturale, prin două caracteristici unice: prima, intrinsecă esenței rolului și rostului unui destin spiritual pe care îl putem califica, fără teama vreunei exagerări sau supraestimări, ca aparținând categoriei „realizării descendente"; cea de a doua, aparent exterioară, articulată potențial în orizontul complexității, completitudinii și altitudinii spirituale a operei sale, este complementară în mod recesiv celei dintâi. Aceste două caracteristici esențiale se referă la „mandatul ceresc" al lui René Guénon și la rolul pe care opera sa „comandată" și „recomandată" din

raţiuni umane şi cosmice a fost menită să îl joace. Iată cum definea un reprezentant eminent al esoterismului islamic contemporan *mesajul guenonian*:

> Învăţătura lui René Guénon este expresia particulară, revelată Occidentului contemporan, a unei doctrine metafizice şi iniţiatice care este cea a Adevărului unic şi universal. El este inseparabil de o funcţiune sacră, de origine supraindividuală, pe care Mihail Vâlsan a definit-o ca o „reamintire supremă" de adevăruri pe care le deţine, încă în zilele noastre, Orientul imuabil şi ca o „convocare" ultimă ce conţine un avertisment pentru lumea occidentală, o promisiune dar şi un anunţ al „judecării" sale[1].

Pe de altă parte, personalitatea autorului acestei opere unice prin irepetabilitatea sa în contextul scenariului divin al ciclului actual de umanitate este imposibil de înţeles în termenii obişnuiţi ai ariei spirituale europene, din raţiuni comparative şi de similitudine - este vorba despre un iniţiat autentic, a cărui altitudine a realizării spirituale este în mod cert imposibil de estimat pentru cel mai simplu motiv cu putinţă: lipsa scalei valorice. René Guénon este înainte de toate şi în mod esenţial „mărturisitor al Adevărului Unul şi Unic"; în această calitate excepţională mărturia sa este cea a metafizicii autentice, adică a modului de cunoaştere şi desăvârşire spirituală proprii Tradiţiei Primordiale.

> Menţiunea făcută despre Regele Lumii este o indicaţie pentru confirmarea „misiunii" lui Guénon, venită din Centrul Suprem care acţiona de această dată prin intermediul formelor şi instituţiilor exterioare;.... [2]

Astfel prezentându-se lucrurile, vom înţelege lesne care sunt raporturile dintre prima parte a volumului de

---

[1] Ch.-A. Gilis, *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, Editions Traditionnelles, Paris, 1986, pag.21.

[2] Idem., pag.46.

față – *Metafizica orientală* – și celelalte două părți – *Aspecte metafizice în tradiția hindusă* și *Aspecte cosmologice în doctrinele hinduse*, raporturi de esență căci, așa cum preciza același autor:

> Funcțiunea [lui René Guénon] provine dintr-un domeniu pe care esoterismul islamic îl desemnează prin termenul *tasarruf*. Este vorba, așa cum a arătat Mihai Vâlsan, despre „conducerea esoterică a lucrurilor din această lume", ceea ce nu are nimic comun cu faptul de a conduce discipoli pe calea realizării metafizice, dar presupune în schimb o autoritate indiscutabilă, atât în ordinea doctrinei pure cât și în ordinea determinării normelor și criteriilor destinate să suscite, să inspire și să legitimeze acțiunea[3].

Prin urmare, aplicațiile pe care le face autorul studiilor respective nu sunt numai ilustrări, particularizări, circumstanțieri ale elementelor de conținut din *Metafizica orientală*, ci „modele trans-umane, de natură divină" pentru tot ceea ce înseamnă universul uman cu adevărat tradițional.

Menirea unei asemenea culegeri de studii este, în primul rând, de a oferi cititorului posibilitatea majoră de a evalua și aprecia just lumea în care trăiește, în comparație cu „arhetipurile divine" pe care ni le înfățișează René Guénon. Intenția sa este similară cu cea pe care el însuși o definea în legătură cu „Superiorii necunoscuți" de care amintește în *France antimaçonique*:

> ...ei nu căutau niciodată să creeze „mișcări" („curente de acțiune"- n.tr.) ci numai „stări de spirit", ceea ce este mult mai eficace, dar și ceva mai puțin la îndemâna oricui.[4]

Creearea unei asemenea „stări de spirit" este și intenția editorului prezentului volum, în efortul său de a propune

---

[3] Ch.-A. Gilis, *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, Editions Traditionnelles, Paris, 1986, pag.23.

[4] Idem, pag.67.

cititorilor formarea unei perspective autentice, a unui mod de studiu, asimilare şi asumare bazat pe o gândire trans-conceptuală formată de continua „veghe" şi „luciditate" *a intuiţiei intelective.*

Într-una din scrisorile pe care le-a adresat doamnei Denis-Boulet, René Guénon preciza:

> Când vorbesc de metafizică, mă gândesc în primul rând la realizare („realizarea spirituală metafizică" – n.tr.).[5]

Prin urmare, intenţia autorului a fost întotdeauna una „practică", de oferire a unei şi a unor soluţii „concrete" pentru formarea unei elite intelectuale adevărate prin „conştientizarea" realităţii şi exigenţelor Tradiţiei. Orice cunoaştere autentică este sub semnul Tainei, şi este cu totul nefiresc să ratăm şansa trăirii ei. Cu siguranţă, ciclul nostru de umanitate se va sfârşi „aşa cum se sfârşeşte orice iluzie", dar nu este indiferent de care parte ne vom afla: de cea a uitării sau de cea a *Neuitării* (*aletheia*). Dacă „Domnia cantităţii" ne copleşeşte cu nostalgiile Substanţei şi „neantul" – inexistent de altfel, aşa cum spune René Guénon – ne creează angoasa viitorului, nu trebuie să ignorăm că această amintire a lui, pe care o purtăm cât durează manifestarea universală, este la fel de trecătoare, de evanescentă ca şi existenţa universală. Regăsirea noastră în orizontul dezvăluit de René Guénon este un substitut de Eternitate.

Teodoru Ghiondea

Idem, pag. 14

Partea întâi

METAFIZICA ORIENTALĂ

METAFIZICA ORIENTALĂ*

Am ales ca subiect al acestei expuneri metafizica orientală; poate ar fi fost mai potrivit să spunem, simplu, metafizică fără epitet, pentru că, într-adevăr, metafizica pură, fiind prin esența ei în afară și dincolo de toate formele și contingențele, nu este nici orientală nici occidentală, ci universală. Acestea sunt doar formele exterioare în care este îmbrăcată pentru necesitățile unei expuneri, pentru a exprima din ea ceea ce este exprimabil, forme ce pot fi fie orientale, fie occidentale; însă, sub diversitatea lor se află un fond identic ce se regăsește pretutindeni și întotdeauna, acolo cel puțin unde există metafizică adevărată, asta pentru simplul motiv că adevărul este unul.

Dacă așa stau lucrurile, de ce să vorbim în mod special despre metafizica orientală? Pentru că, în condițiile intelectuale în care se află actualmente lumea occidentală, metafizica este pentru ea ceva uitat, ignorat în general,

---

* René Guénon, *La Métaphysique Orientale*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1985 (prima ediție a apărut în 1939; e vorba de textul singurei conferințe publice, ținută de Guénon la Sorbona, în decembrie 1925). Importanța acestei cărți, tradusă integral aici, este invers proporțională în raport cu dimensiunile ei modeste; ea poate fi comparată, din acest punct de vedere, dar și ca miză ultimă, cu (și mai) concisa *Teologie mistică* a Sfântului Dionisie Areopagitul: nu țintesc ele – metafizică și mistică, deopotrivă, deși cu alte mijloace – spre același *apex* inefabil al Principiului absolut? În ce ne privește, considerăm că nici o altă lucrare de metafizică scrisă vreodată nu a spus atât de mult, în atât de puține cuvinte, despre adevărata Metafizică (*n.t.*).

pierdut aproape în întregime, pe când, în Orient, ea este dintotdeauna obiectul unei cunoaşteri efective. Dacă vrem să ştim ce este metafizica, Orientul e cel căruia trebuie să i ne adresăm; la fel, dacă vrem să regăsim ceva din vechile tradiții ce au existat în Occident, într-un Occident care, în multe privințe, era odinioară mult mai apropiat de Orient decât este astăzi, o vom putea face mai ales cu ajutorul doctrinelor orientale şi prin comparație cu ele, deoarece aceste doctrine sunt singurele care, în acest domeniu metafizic, mai pot fi studiate încă în mod direct. Pentru aceasta, însă, e evident că ele trebuie studiate aşa cum o fac orientalii înşişi, şi nu lăsându-ne în voia unor interpretări mai mult sau mai puțin ipotetice şi uneori cu totul fanteziste; se uită prea des că civilizațiile orientale există şi astăzi şi ele au încă reprezentanți calificați, asupra cărora ar fi suficient să ne informăm pentru a şti cu adevărat despre ce e vorba.

Am spus metafizică orientală şi nu doar metafizică hindusă, pentru că doctrinele de acest ordin, cu tot ce implică ele, nu se întâlnesc numai în India, contrar a ceea ce par să creadă unii, care de altfel nu țin deloc seama de adevărata lor natură. Cazul Indiei nu este câtuşi de puțin excepțional sub acest raport; el este identic cu al tuturor civilizațiilor care posedă ceea ce se poate numi o bază tradițională. Dimpotrivă, neobişnuit şi anormal este cazul civilizațiilor lipsite de o asemenea bază; şi la drept vorbind, noi nu cunoaştem decât una în această situație, anume civilizația occidentală modernă. Pentru a nu lua în considerare decât principalele civilizații ale Orientului, echivalentul metafizicii hinduse se găseşte, în China, în daoism; el poate fi găsit de asemenea, în altă parte, în anumite şcoli ezoterice ale Islamului (trebuie înțeles bine, de altfel, că acest ezoterism islamic nu are nimic în comun cu filozofia exterioară a arabilor, în cea mai mare parte de inspirație greacă). Singura diferență este că, peste tot altundeva decât în India, aceste doctrine sunt rezervate

unei elite mai restrânse şi mai închise; situaţia era la fel în Occidentul Evului Mediu, pentru un ezoterism destul de asemănător în multe privinţe celui islamic şi tot atât de pur metafizic ca acesta, dar a cărui existenţă majoritatea modernilor nici măcar n-o bănuiesc. În India, nu se poate vorbi de ezoterism în sensul propriu al cuvântului, pentru că nu găsim aici vreo doctrină cu două segmente, exoteric şi ezoteric; nu poate fi vorba decât de un ezoterism natural, în sensul că fiecare va aprofunda doctrina şi va înainta pe această cale mai mult sau mai puţin, conform măsurii propriilor posibilităţi intelectuale, căci există, pentru unele individualităţi umane, limitări inerente însăşi naturii lor, peste care le este imposibil să treacă.

Fireşte, formele se schimbă de la o civilizaţie la alta, deoarece trebuie adaptate la condiţii diferite; dar, deşi cei mai mulţi sunt obişnuiţi cu formele hinduse, eu nu văd nici o problemă în a mă folosi de altele la nevoie, dacă mă ajută să înţeleg anumite puncte: nu există în asta nici un inconvenient, deoarece aceste forme nu sunt, în definitiv, decât expresii diferite ale aceluiaşi lucru. Încă o dată, adevărul este unul şi acelaşi pentru toţi cei care, pe o cale oarecare, au ajuns la cunoaşterea lui.

Acestea fiind spuse, ar fi bine să ne punem de acord asupra sensului ce trebuie dat aici cuvântului „metafizică", cu atât mai mult cu cât am avut deseori ocazia să constat că nu toată lumea îl înţelege în acelaşi mod. Eu cred că lucrul cel mai bun de făcut, în cazul cuvintelor ce pot da naştere unor echivocuri, e să li se restituie, atât cât este posibil, semnificaţia primară şi etimologică. Or, după alcătuirea lui, cuvântul „metafizică" înseamnă literalmente „dincolo de fizică", luând „fizica" în accepţiunea pe care acest termen a avut-o întotdeauna pentru cei vechi, adică în aceea de „ştiinţă a naturii" în întreaga ei generalitate. Fizica este studiul a tot ceea ce aparţine domeniului naturii; domeniul metafizicii, în

schimb, îl constituie ceea ce este dincolo de natură. Prin urmare, cum pot pretinde unii că cunoaşterea metafizică este o cunoaştere naturală, fie în privinţa obiectului său, fie în cea a facultăţilor prin care este dobândită? Avem aici un adevărat contrasens, o contradicţie în termeni; totuşi, cel mai uimitor e faptul că această confuzie este comisă chiar şi de către cei ce ar trebui să aibă o idee despre adevărata metafizică şi să ştie s-o distingă mai categoric de pseudo-metafizica filozofilor moderni.

Dar, se va obiecta poate, dacă termenul „metafizică" dă naştere unor asemenea confuzii, n-ar fi mai bine să se renunţe la folosirea lui şi să fie înlocuit cu altul care să aibă mai puţine inconveniente? Aceasta ar fi o greşeală, deoarece, prin alcătuirea lui, cuvântul „metafizică" se potriveşte perfect cu ceea ce exprimă; şi nici n-ar fi posibil, pentru că limbile occidentale nu posedă nici un alt termen la fel de bine adaptat acestei întrebuinţări. A folosi pur şi simplu cuvântul „cunoaştere" (cum se face în India, căci aceasta e într- adevăr cunoaşterea prin excelenţă, singura demnă în mod absolut de acest nume), nu ar fi deloc indicat, deoarece el ar fi şi mai neclar pentru occidentali, care, în ceea ce priveşte cunoaşterea, sunt obişnuiţi să nu ia nimic în considerare în afara domeniului ştiinţific şi raţional. Şi apoi, de ce să ne preocupe atât de mult abuzul la care a fost supus un cuvânt? Dacă ar trebui înlăturate toate cuvintele ce sunt în această situaţie, câte ne-ar mai rămâne la dispoziţie? Nu e suficient să ne luăm precauţiile necesare pentru a înlătura confuziile şi neînţelegerile? Noi nu ţinem mai mult la cuvântul „metafizică" decât la oricare altul; însă, atâta timp cât nu ni se va propune un termen mai bun pentru a-l înlocui, vom continua să-l folosim aşa cum am făcut-o până acum.

Din nefericire există unii care au pretenţia de „a judeca" ceea ce ignoră, şi care, numind „metafizică" o cunoaştere pur umană şi raţională (ce nu este pentru noi decât ştiinţă sau

filozofie), își închipuie că metafizica orientală nu este nimic mai mult nici altceva decât aceasta, de unde trag ei concluzia logică că această metafizică nu poate conduce realmente la anumite rezultate. Totuși, lucrurile stau tocmai pe dos, și aceasta pentru că ea este cu totul altceva decât presupun ei; tot ce iau aceștia în considerare nu are, într-adevăr, nimic metafizic, de vreme ce aceasta nu este decât o cunoaștere de ordin natural, o înțelegere profană și exterioară; noi nu vrem, în nici un caz, să vorbim despre această „cunoaștere". Să spunem, prin urmare, că „metafizic" este sinonim cu „supranatural"? Acceptăm această asimilare, deoarece, atâta timp cât nu se depășește natura, adică lumea manifestată în toată extensia sa (și nu doar lumea sensibilă, care nu este decât un element infinitezimal al ei), suntem încă în domeniul fizicii; ceea ce este metafizic, cum am spus-o deja, e dincolo și deasupra naturii, deci tocmai „supranaturalul".

Însă, fără îndoială, ni se va aduce aici o obiecție: e posibil să se depășească astfel natura? Nu ezităm să răspundem foarte răspicat: nu numai că e posibil, dar așa și este. Aceasta nu e decât o afirmație, ni se va mai spune; ce dovezi se pot aduce în favoarea ei? E realmente ciudat să se pretindă dovedirea posibilității unei cunoașteri, în loc ca ea să se realizeze făcând efortul necesar pentru a o dobândi. Ce interes și ce valoare pot avea asemenea discuții, pentru cel care posedă această cunoaștere? Înlocuirea cunoașterii propriu-zise cu „teoria cunoașterii" este poate cea mai clară mărturie a neputinței filozofiei moderne.

De altfel, există cu siguranță aici ceva incomunicabil; nimeni nu poate atinge realmente o cunoaștere oarecare decât printr-un efort strict personal, cineva din afară neputând decât să dea ocazia și să indice mijloacele de a ajunge la această cunoaștere. De aceea, în ordinul pur intelectual, ar fi zădarnică pretenția de a impune o convingere oarecare;

în această privinţă, cea mai strălucită argumentare nu poate înlocui cunoaşterea directă şi efectivă.

Acum, se poate defini metafizica aşa cum o înţelegem noi? Nu, căci a defini înseamnă întotdeauna a limita, iar noi vorbim despre ceva ce este, în sine, cu adevărat şi absolut nelimitat, deci cu neputinţă de închis în vreo formulă şi în vreun sistem. În schimb, metafizica poate fi caracterizată într-un anumit mod, spunând de pildă că este cunoaşterea principiilor universale; dar nu se poate vorbi aici de o definiţie, care, în definitiv, nu ne-ar da decât o idee destul de vagă despre ea.

Vom completa caracterizarea de mai sus spunând că acest domeniu al principiilor se întinde mult mai departe decât gândeau unii occidentali, care, totuşi, se preocupau de metafizică, însă într-o manieră parţială şi incompletă. Astfel, atunci când Aristotel considera metafizica drept cunoaşterea fiinţei ca fiinţă, el o identifica cu ontologia, adică lua partea drept tot. Pentru metafizica orientală, fiinţa pură nu este primul nici cel mai universal dintre principii, pentru că ea este deja o determinaţie; e necesar, prin urmare, să se treacă dincolo de fiinţă, chiar acesta fiind aici lucrul cel mai important. Iată de ce, în orice concepţie cu adevărat metafizică, trebuie întotdeauna să se rezerve un loc inexprimabilului; şi chiar tot ceea ce se poate exprima, nu este literalmente nimic în comparaţie cu ceea ce depăşeşte orice expresie, aşa cum finitul, oricare ar fi mărimea sa, este nul în raport cu Infinitul. Se poate mai mult sugera decât exprima, acesta fiind, în definitiv, rolul pe care îl joacă aici formele exterioare; toate aceste forme, fie că e vorba de cuvinte sau de anumite simboluri, nu constituie decât un suport, un punct de sprijin pentru a ne ridica la posibilităţi de înţelegere care le depăşesc în mod incomparabil; vom reveni în scurtă vreme asupra acestei probleme.

Vorbim de concepţii metafizice, fără a avea un alt termen la dispoziţie pentru a ne face înţeleşi; dar să nu

se creadă din acest motiv că ar exista aici ceva asimilabil concepţiilor ştiinţifice sau filozofice; nu este vorba de a opera cu noţiuni abstracte oarecare, ci de a ajunge la cunoaşterea directă a adevărului aşa cum este el. Ştiinţa este cunoaşterea raţională, discursivă, totdeauna indirectă, o cunoaştere prin reflectare; metafizica este cunoaşterea supra-raţională, intuitivă şi imediată. Această intuiţie intelectuală pură, în lipsa căreia nu există metafizică adevărată, nu trebuie de altfel asimilată nicidecum intuiţiei de care vorbesc unii filozofi contemporani, căci aceasta din urmă este, dimpotrivă, infra-raţională. Există o intuiţie intelectuală şi o intuiţie sensibilă; una este dincolo de raţiune, cealaltă însă este „dincoace" de ea; intuiţia sensibilă nu poate sesiza decât lumea schimbării şi a devenirii, adică natura sau mai degrabă o infimă parte a naturii. Domeniul intuiţiei intelectuale, din contră, este domeniul principiilor eterne şi imuabile, adică domeniul metafizic.

Intelectul transcendent, pentru a sesiza în mod direct principiile universale, trebuie să fie el însuşi de ordin universal; aceasta nu mai este o facultate individuală, şi a o considera ca atare ar fi contradictoriu, căci nu stă în posibilităţile individului să-şi depăşească propriile limite, să iasă din condiţiile ce îl definesc ca individ. Raţiunea este o facultate în mod propriu şi specific umană; însă ceea ce este dincolo de raţiune e cu adevărat „non-uman"; acest „dincolo" face posibilă cunoaşterea metafizică, care, trebuie s-o spunem din nou, nu este o cunoaştere umană. În alţi termeni, nu ca om dobândeşte omul această cunoaştere, ci ea e posibilă pentru că fiinţa cunoscătoare, care este umană într-una din stările sale, e în acelaşi timp altceva şi mai mult decât o fiinţă umană; obiectul real al metafizicii sau, mai bine spus, cunoaşterea metafizică însăşi constă în a lua efectiv cunoştinţă de stările supra-individuale. Am ajuns prin urmare aici la unul dintre punctele cele

mai importante, şi e necesar să insistăm asupra lui: dacă individul ar fi o fiinţă completă, dacă ar constitui un sistem închis de felul monadei lui Leibniz, metafizica n-ar mai fi posibilă pentru el; iremediabil închisă în ea însăşi, această fiinţă n-ar avea nici un mijloc de a cunoaşte ceea ce nu face parte din ordinul de existenţă căruia îi aparţine. Însă nu este aşa: individul nu reprezintă în realitate decât o manifestare tranzitorie şi contingentă a adevăratei fiinţe; el nu este decât o stare specială din multitudinea indefinită de alte stări ale aceleiaşi fiinţe; şi această fiinţă este, în sine, absolut independentă de toate manifestările sale, la fel cum, pentru a folosi o comparaţie ce revine des în textele hinduse, soarele este absolut independent de multiplele imagini în care se reflectă. Aşa este distincţia fundamentală dintre „Sine" şi „eu", dintre personalitate şi individualitate; şi, la fel cum imaginile sunt legate prin razele luminoase de sursa solară fără de care ar fi lipsite de existenţă şi realitate, aşa şi individualitatea (fie că e vorba, de altfel, de individualitatea umană sau de orice altă stare analoagă de manifestare) este legată de personalitate, de centrul pricipial al fiinţei, prin acest intelect transcendent de care am pomenit.

Ne este imposibil, în limitele acestei expuneri, să dezvoltăm mai mult aceste consideraţii sau să conturăm o idee mai precisă despre teoria stărilor multiple ale fiinţei; totuşi, cred că am spus destul pentru a-i releva cel puţin importanţa capitală în orice doctrină cu adevărat metafizică.

Am spus teorie, însă aici nu e vorba doar despre aşa ceva, acesta fiind încă un punct ce trebuie explicat. Cunoaşterea teoretică, indirectă şi oarecum simbolică, nu este decât o pregătire, de altfel indispensabilă, a adevăratei cunoaşteri. În plus, aceasta este singura ce poate fi comunicată într-un anumit fel, deşi nici măcar ea în mod complet; de aceea, orice expunere nu este decât un mijloc de a te apropia de cunoaştere, iar această cunoaştere, care nu este la început

decât virtuală, trebuie apoi realizată în mod efectiv. Avem aici încă o diferență față de acea metafizică parțială la care am făcut aluzie mai devreme, a lui Aristotel de pildă, incompletă deja din punct de vedere teoretic prin faptul că se limitează la ființă, și în care, mai mult, teoria pare a fi prezentată ca fiindu-și sieși suficientă, în loc să fie expusă, în mod expres, în vederea unei realizări corespunzătoare ei, așa cum este întotdeauna în toate doctrinele orientale.

Totuși, chiar în această metafizică imperfectă, am fi tentați să spunem în această semi-metafizică, se întâlnesc uneori afirmații care, dacă ar fi înțelese bine, ar putea conduce la cu totul alte consecințe: astfel, nu spune Aristotel limpede că o ființă este tot ceea ce cunoaște ea? Această afirmare a identificării prin cunoaștere este însuși principiul realizării metafizice; dar, aici, acest principiu rămâne izolat, el neavând decât valoarea unei declarații cu totul teoretice, care nu țintește nicăieri, și se pare că, după ce a fost expus, nu s-a mai reflectat asupra lui: cum se face că Aristotel însuși și continuatorii lui n-au văzut mai bine implicațiile acestui principiu? E adevărat că lucrurile stau la fel în multe alte cazuri, ei părând să uite uneori de probleme esențiale, cum ar fi distincția dintre intelectul pur și rațiune, după ce, totuși, le-au formulat nu mai puțin explicit; avem de-a face aici cu lacune inexplicabile. Trebuie să vedem în ele efectul unor limitări ce ar fi inerente spiritului occidental, cu excepțiile, firește, întotdeauna posibile? Acest lucru poate fi adevărat într-o anumită măsură, dar, cu toate acestea, nu trebuie să credem că intelectualitatea occidentală a fost, în general, tot atât de limitată odinioară precum este în perioada modernă. Numai că, deși superioare multor altora, doctrine ca acestea nu sunt în fond decât doctrine exterioare, din moment ce, în pofida conținutului unei părți de metafizică adevărată, ele sunt întotdeauna amestecate cu considerații de un alt ordin, care nu au nimic metafizic…

În ce ne priveşte, avem certitudinea că, în antichitate şi în Evul Mediu, au existat în Occident, la dispoziţia unei elite, doctrine pur metafizice şi pe care le putem numi complete, inclusiv acea realizare care este greu de conceput, fără îndoială, pentru majoritatea modernilor; dacă Occidentul le-a uitat cu totul, e pentru că s-a rupt complet de tradiţiile proprii, şi de aceea civilizaţia modernă este o civilizaţie anormală şi deviată.

Dacă cunoaşterea pur teoretică şi-ar fi sieşi scop şi metafizica ar trebui să se oprească aici, ar fi deja ceva, cu siguranţă, însă aceasta ar fi cu totul insuficient. În pofida adevăratei certitudini (mai puternică decât o certitudine matematică), ce e deja legată de o asemenea cunoaştere, aceasta n-ar fi în definitiv, într-un ordin incomparabil superior, decât analoaga a ceea ce este în ordinul său inferior, terestru şi uman, speculaţia ştiinţifică şi filozofică. Nu astfel trebuie să fie metafizica; faptul că unii sunt atraşi de un „joc al spiritului" sau de ceea ce poate părea astfel, e treaba lor; pentru noi, lucrurile de acest gen sunt mai degrabă indiferente, curiozităţile psihologului trebuind să-i fie cu totul străine metafizicianului. Problema pentru acesta din urmă e de a cunoaşte ceea ce este, şi să o facă în aşa fel, încât el însuşi să fie, realmente şi în mod efectiv, tot ceea ce cunoaşte.

Cât despre mijloacele realizării metafizice, ştim bine ce obiecţie pot face, în ceea ce le priveşte, cei ce se cred îndreptăţiţi să conteste posibilitatea acestei realizări. Aceste mijloace, într-adevăr, trebuie să fie accesibile omului; pentru primele stadii cel puţin, ele trebuie adaptate condiţiilor stării umane, deoarece în această stare se află în mod actual fiinţa care, pornind de aici, va trebui să ia în posesie stări superioare. Pentru a se ridica deasupra lumii, aşadar, fiinţa îşi va lua un punct de sprijin în formele ce aparţin chiar acestei lumi în care se situează manifestarea ei prezentă;

cuvintele, semnele simbolice, riturile sau anumite procedee preparatorii, nu au altă rațiune de a fi nici altă funcțiune: cum am mai spus-o, acestea sunt suporturi și nimic mai mult.

Dar, vor spune unii, cum se poate ca aceste mijloace pur contingente să producă un efect ce le depășește nemăsurat și de un cu totul alt ordin decât cel căruia le aparțin ele însele? Vom remarca mai întâi că acestea nu sunt în realitate decât mijloace accidentale, rezultatul ce urmează a fi dobândit nefiind nicidecum efectul lor; ele pun ființa în dispozițiile necesare pentru a ajunge mai ușor la acest rezultat, și atâta tot. Dacă obiecția luată în considerare a fost valabilă în aceste cazuri, ea va fi în egală măsură și pentru riturile religioase, pentru sacramente, de exemplu, în care disproporția dintre mijloc și scop nu este mai mică; unii dintre cei ce au formulat-o se pare că nu au reflectat suficient asupra ei. În ce ne privește, noi nu confundăm un simplu mijloc cu o cauză în adevăratul sens al acestui cuvânt, și nu vom privi realizarea metafizică drept un efect a indiferent ce ar fi, deoarece ea nu este producerea a ceva ce n-a existat înainte, ci dobândirea conștiinței a ceea ce este, într-un mod permanent și imuabil, în afara oricărei succesiuni temporale, căci toate stările ființei, considerate în principiul lor, sunt în perfectă simultaneitate în eternul prezent.

Nu vedem, prin urmare, nici o dificultate în a recunoaște că nu există măsură comună între realizarea metafizică și mijloacele care conduc la ea sau, dacă se preferă, care o pregătesc. Din acest motiv, de altfel, niciunul dintre aceste mijloace nu este strict necesar, de o necesitate absolută; sau cel puțin nu este decât o singură pregătire cu adevărat indispensabilă, anume cunoașterea teoretică. Aceasta, pe de altă parte, n-ar putea merge mai departe fără un mijloc ce va trebui să joace rolul cel mai constant și mai important,

anume concentrarea; ea este ceva neobişnuit, chiar contrar obişnuinţelor mentale ale Occidentului modern, în care totul tinde către dispersie şi schimbare neîncetată. Toate celelalte mijloace nu sunt decât secundare în raport cu acesta: ele servesc mai ales la favorizarea concentrării, de asemenea la armonizarea diferitelor elemente ale individualităţii umane, pentru a pregăti comunicarea efectivă între această individualitate şi stările superioare ale fiinţei.

Aceste mijloace, în punctul de plecare, pot fi de altfel foarte diferite, pentru că ele trebuie să fie apropiate naturii specifice a fiecărui individ, conforme aptitudinilor şi dispoziţiilor lui particulare. Apoi, diferenţele devin tot mai mici, căci e vorba de mai multe căi ce tind toate către acelaşi scop; şi, începând cu un anumit stadiu, va dispărea orice multiplicitate; însă, atunci, mijloacele contingente şi individuale îşi vor fi încheiat rolul. Pentru a arăta că nu sunt absolut necesare, anumite texte hinduse compară rolul lor cu cel al unui cal cu ajutorul căruia un om ajunge mai repede şi mai uşor la ţinta drumulul său, dar la care ar putea ajunge şi fără el. Riturile, diferitele procedee indicate în vederea realizării metafizice, ar putea fi neglijate, şi totuşi, doar prin fixarea constantă a spiritului şi a tuturor puterilor fiinţei asupra scopului acestei realizări, să se atingă în cele din urmă acest scop suprem; dar, dacă există mijloace care fac efortul mai uşor, de ce să fie neglijate cu bună ştiinţă? A ţine seama de condiţiile stării umane înseamnă, oare, a confunda contingentul cu absolutul, pentru că de la această stare, contingentă ea însăşi, suntem actualmente obligaţi să pornim pentru a cuceri stările superioare, apoi starea supremă şi necondiţionată?

Vom arăta acum, conform învăţăturilor comune tuturor doctrinelor tradiţionale ale Orientului, principalele etape ale realizării metafizice. Prima, preliminară doar, într-un fel, are loc în domeniul uman şi nu se întinde încă dincolo de

limitele individualității. Ea constă într-o extensie indefinită a acestei individualități, din care modalitatea corporală, singura ce s-a dezvoltat la omul obișnuit, nu reprezintă decât o parte extrem de mică; de la această modalitate corporală trebuie pornit în fapt, de unde folosirea, pentru început, a mijloacelor împrumutate din ordinul sensibil, dar care va trebui de altfel să aibă o repercusiune asupra celorlalte modalități ale ființei umane. Faza despre care vorbim constă, în definitiv, în realizarea sau dezvoltarea tuturor posibilităților conținute virtual în individualitatea umană, care sunt pentru ea ca niște prelungiri multiple ce se întind în diferite sensuri dincolo de domeniul corporal și sensibil; și prin aceste prelungiri se va putea stabili după aceea comunicarea cu celelalte stări.

Această realizare a individualității integrale este desemnată de toate tradițiile drept restaurarea a ceea ce ele numesc „starea primordială", stare privită ca fiind cea a omului veritabil, care scapă deja anumitor limitări caracteristice stării obișnuite, în special celei date de condiția temporală. Ființa ce a atins această „stare primordială" nu este încă decât un individ uman, nefiind în posesia efectivă a nici unei stări supra-individuale; cu toate acestea, ea este din acel moment eliberată de timp, succesiunea aparentă a lucrurilor transmutându-se pentru ea în simultaneitate; ea posedă în mod conștient o facultate necunoscută omului obișnuit, care poate fi numită „simțul eternității". Acesta este de o importanță extremă, căci cel ce nu poate ieși din punctul de vedere al succesiunii temporale și să considere toate lucrurile în mod simultan, e incapabil de cea mai modestă înțelegere metafizică. Primul lucru pe care trebuie să-l facă cel ce vrea să ajungă cu adevărat la cunoașterea metafizică, e să se situeze în afara timpului, am spune în „non-timp", dacă această expresie n-ar putea să pară prea singulară și inuzitată. De altfel, această conștiință a atemporalului poate

fi atinsă într-un anumit grad (fără îndoială incomplet, dar, cu toate astea, deja real) chiar înainte de a fi dobândită, în toată plenitudinea sa, această „stare primordială" despre care am vorbit.

Se va pune poate întrebarea: de ce această denumire de „stare primordială"? Fapt este că, deoarece toate tradițiile, inclusiv cea a Occidentului (căci Biblia însăşi nu spune altceva), învață că această stare era cea normală la originile umanității, pe când starea prezentă nu este decât rezultatul unei „căderi", efectul unui fel de materializări progresive ce se produce în cursul anilor, pe durata unui anumit ciclu. Noi nu credem în „evoluție", în sensul pe care modernii îl dau acestui cuvânt; ipotezele aşa-zis ştiințifice imaginate de aceştia nu corespund deloc realității. Nu putem face aici, de altminteri, decât o simplă aluzie la teoria ciclurilor cosmice, dezvoltată mai cu seamă în doctrinele hinduse; asta ar însemna să ne îndepărtăm de subiectul nostru, deoarece cosmologia nu este metafizică, deşi depinde destul de strict de ea; cosmologia nu este decât o aplicație a metafizicii în ordinul fizic, adevăratele legi naturale nefiind decât consecințe, într-un domeniu relativ şi contingent, ale principiilor universale şi necesare.

Să revenim la realizarea metafizică: a doua fază se raportează la stările supra-individuale, dar condiționate încă, deşi condițiile lor sunt cu totul altele decât cele ale stării umane. Aici, lumea omului, în care ne aflam încă în stadiul precedent, e în întregime şi definitiv depăşită. Trebuie spus mai mult: este depăşită lumea formelor în accepțiunea ei cea mai generală, adică toate stările individuale, oricare ar fi ele, căci forma este condiția comună a tuturor acestor stări, cea prin care se defineşte individualitatea ca atare. Ființa, ce nu mai poate fi numită umană, nu mai aparține de acum „curentului formelor", după expresia extrem-orientală. Trebuie, de altfel, să mai facem unele distincții, pentru că

această fază se poate subdiviza: ea comportă în realitate mai multe etape, de la dobândirea stărilor care, deşi informale, aparţin încă existenței manifestate, până la stadiul de universalitate al ființei pure.

Totuşi, oricât de elevate ar fi aceste stări în raport cu starea umană, oricât de departe ar fi de aceasta, ele nu sunt deocamdată decât relative, acest lucru fiind valabil chiar pentru cea mai înaltă, care corespunde principiului întregii manifestări. Dobândirea lor nu este aşadar decât un rezultat tranzitoriu, ce nu trebuie confundat cu scopul ultim al realizării metafizice; acest scop este dincolo de ființă, în raport cu el tot restul nefiind decât pregătire şi cale. Acest scop suprem este starea absolut necondiţionată, eliberată de orice limitare; chiar din acest motiv, el este cu totul inexprimabil, tot ce se poate spune despre el netraducându-se decât prin termeni cu formă negativă: negație a limitelor ce determină şi definesc întreaga existenţă în relativitatea sa. Dobândirea acestei stări este echivalentă cu ceea ce doctrina hindusă numeşte „Eliberare", când e considerată în raport cu stările condiţionate, şi „Unire", când este privită în raport cu Principiul suprem.

În această stare necondiționată, toate celelalte stări ale ființei se regăsesc de altfel în principiu, însă transformate, eliberate de condiţiile speciale ce le determinau ca stări particulare. Subzistă tot ceea ce are o realitate pozitivă, deoarece totul îşi are aici principiul; ființa „eliberată" este cu adevărat în posesia plenitudinii posibilităţilor sale. Au dispărut doar condițiile limitative, a căror realitate este în întregime negativă, pentru că ele nu reprezintă decât o „privațiune" în sensul în care Aristotel înţelegea acest cuvânt. De asemenea, departe de a fi un fel de neantizare cum cred unii occidentali, această stare finală este, dimpotrivă, absoluta plenitudine, realitatea supremă față de care tot restul nu este decât iluzie.

Adăugăm că orice rezultat, chiar parțial, obținut de ființă în cursul realizării metafizice este, într-un fel, definitiv. Acest rezultat constituie pentru această ființă o achiziție permanentă, pe care nimic n-o poate face să-l piardă; efortul făcut în acest ordin, chiar dacă ar fi întrerupt înaintea termenului final, e făcut o dată pentru totdeauna, tocmai pentru că este în afara timpului. Acest lucru e valabil chiar şi pentru simpla cunoaştere teoretică, deoarece orice cunoaştere îşi poartă fructul în ea însăşi, deosebindu-se mult prin aceasta de acțiune, care nu e decât o modificare momentană a ființei, întotdeauna separată de efectele sale. Acestea, de altfel, sunt din acelaşi domeniu şi din acelaşi ordin de existență cu ceea ce le-a produs; acțiunea nu poate avea ca efect eliberarea de acțiune, consecințele sale netrecând de limitele individualității, considerată, de altminteri, în integralitatea extensiunii de care este susceptibilă.

Acțiunea, oricare ar fi ea, nefiind opusă ignoranței, care este rădăcina oricărei limitări, n-ar putea s-o facă să dispară: singură cunoaşterea risipeşte ignoranța, la fel cum soarele alungă întunericul, şi atunci „Sinele”, imuabilul şi eternul principiu al tuturor stărilor manifestate şi non- manifestate, apare în suprema sa realitate.

După această schiță foarte imperfectă şi care nu dă, desigur, decât o palidă idee despre ceea ce poate fi realizarea metafizică, trebuie făcută o remarcă foarte importantă pentru a evita grave erori de interpretare: tot ce-am spus aici nu are nici o legătură cu anumite fenomene, mai mult sau mai puțin extraordinare. Tot ce este fenomen e de ordin fizic; metafizica este dincolo de fenomene, şi noi luăm acest cuvânt la modul cel mai general. Rezultă de aici, printre alte consecințe, că stările despre care am vorbit nu au absolut nimic „psihologic”; trebuie să spunem în mod categoric acest lucru, deoarece se produc uneori, în această

privință, confuzii neobișnuite. Psihologia, prin definiție, nu are acces decât la stările umane și, mai mult, așa cum e înțeleasă astăzi, ea nu atinge decât o zonă restrânsă a posibilităților individului, care se întind mult mai departe decât pot presupune specialiștii acestei științe. Individul uman, într-adevăr, e în același timp mult mai mult și mult mai puțin decât se crede de obicei în Occident: el este mai mult, datorită posibilităților sale de extensie indefinită dincolo de modalitatea corporală, la care se raportează în definitiv tot ce se studiază despre el în mod obișnuit; dar este de asemenea mult mai puțin, pentru că, departe de a constitui o ființă completă și sieși suficientă, el nu este decât o manifestare exterioară, o aparență fugitivă îmbrăcată de ființa adevărată, a cărei esență nu este deloc afectată în imuabilitatea sa de această manifestare.

Trebuie insistat asupra faptului că domeniul metafizic este în întregime în afara lumii fenomenale, căci modernii, de obicei, nu cunosc și nu cercetează nimic altceva decât fenomene; ei se interesează aproape exclusiv de acestea, cum o dovedește de altfel dezvoltarea pe care au dat-o științelor experimentale; și inaptitudinea lor metafizică provine din aceeași tendință. Fără îndoială, se poate întâmpla să se producă anumite fenomene speciale în timpul efortului realizării metafizice, însă într-un mod cu totul accidental: acesta ar fi mai degrabă un rezultat neplăcut, pentru că lucrurile de acest gen nu pot fi decât un obstacol pentru cel ce ar fi tentat să le acorde o oarecare importanță. Cel care se lasă oprit și deturnat din calea sa de fenomene, cel care, mai ales, urmărește dobândirea unor „puteri" excepționale, are mult prea puține șanse să ducă mai departe realizarea de treapta la care ajunsese atunci când a survenit această deviație.

Această remarcă ne duce în mod firesc la rectificarea unor interpretări eronate ce s-au dat termenului „Yoga";

într-adevăr, nu s-a pretins uneori că hinduşii desemnează prin acest cuvânt dezvoltarea anumitor puteri latente ale fiinţei umane? E suficient ceea ce am spus pentru a arăta că o asemenea „definiţie" trebuie respinsă. În realitate, cuvântul „Yoga" e cel pe care l-am tradus cât mai literal posibil prin „Unire"; acest cuvânt, aşadar, desemnează scopul suprem al realizării metafizice, iar „Yogin", dacă vrem să-l înţelegem în sensul cel mai strict, e numai cel ce a atins acest scop. Totuşi, e adevărat că, prin extensie, aceiaşi termeni sunt aplicaţi în anumite cazuri şi stadiilor pregătitoare ale „Unirii" sau chiar simplelor mijloace preliminare, de asemenea fiinţei ce a ajuns la stări corespunzătoare acestor stadii sau foloseşte aceste mijloace pentru a accede la ele. Dar cum se va putea susţine că un cuvânt al cărui prim sens este „Unire" desemnează, în mod propriu şi originar, exerciţii respiratorii sau altceva de acest gen? Aceste exerciţii şi altele, bazate în general pe ceea ce putem numi ştiinţa ritmului, figurează efectiv printre mijloacele cele mai folosite în vederea realizării metafizice; însă nu se poate lua drept scop ceea ce nu e decât un mijloc contingent şi accidental, nici ca semnificaţie originară a unui cuvânt ceea ce nu e decât o accepţiune secundară şi mai mult sau mai puţin deviată.

Vorbind despre ce este la origine „Yoga", şi afirmând că acest cuvânt a desemnat întotdeauna acelaşi lucru, se poate pune următoarea întrebare: care este originea acestor doctrine metafizice tradiţionale de la care am împrumutat toate datele expuse aici? Răspunsul este foarte simplu, deşi riscă să trezească protestele celor ce ar vrea să ia în considerare totul din punct de vedere istoric: ele nu au origine; vrem să spunem prin aceasta că nu au origine umană, susceptibilă de a fi determinată în timp. În alţi termeni, originea tradiţiei (în măsura în care cuvântul „origine" mai are vreo raţiune de a fi în acest caz) este „non- umană" precum metafizica însăşi. Doctrinele de acest ordin n-au apărut într-un

moment oarecare al istoriei umanității: aluzia pe care am făcut-o la „starea primordială", la fel, pe de altă parte, ceea ce am spus despre caracterul atemporal a tot ce este metafizic, ar trebui să facă acest lucru ușor de înțeles, cu condiția să se admită, contrar anumitor prejudecăți, că există lucruri cărora punctul de vedere istoric nu le este deloc aplicabil. Adevărata metafizică este eternă; tocmai datorită acestui fapt, au existat întotdeauna ființe care să o fi putut cunoaște realmente și în totalitate. De schimbat, nu se pot schimba decât formele exterioare, mijloacele contingente; și nici măcar această schimbare nu are nimic din ceea ce modernii numesc „evoluție", ea nefiind decât o simplă adaptare la cutare sau cutare circumstanțe particulare, la condițiile speciale ale unei rase sau epoci determinate. De aici rezultă multiplicitatea formelor; însă fondul doctrinei nu este în nici un fel modificat sau afectat de aceasta, la fel cum nici unitatea și identitatea esențiale ale ființei nu sunt alterate de multiplicitatea stărilor sale de manifestare.

Cunoașterea metafizică, și realizarea pe care o implică pentru a fi într-adevăr ceea ce trebuie să fie, sunt deci posibile pretutindeni și întotdeauna, în principiu cel puțin, chiar dacă această posibilitate este considerată oarecum într-un mod absolut; dar în fapt, în mod practic, dacă se poate spune așa, și într-un sens relativ, sunt ele la fel de posibile în indiferent ce mediu și fără a ține seama de contingențe? La această întrebare nu putem răspunde afirmativ, cel puțin în ceea ce privește realizarea; și asta se explică prin faptul că această realizare, la începutul său, trebuie să-și găsească punctul de sprijin în ordinul contingențelor. Pot exista condiții particulare care să-i fie defavorabile, precum cele oferite de lumea occidentală modernă, atât de defavorabile încât o asemenea întreprindere este aproape imposibilă și chiar periculoasă, în absența oricărui sprijin oferit de mediu și într-o ambianță ce nu poate decât să contrarieze și chiar

să anihileze eforturile celui ce i se dedică. Dimpotrivă, civilizațiile pe care le numim tradiționale sunt organizate în aşa fel încât pot să ofere un ajutor eficace în această privință, care fără îndoială nu este strict indispensabil, ca de altfel nimic din ceea ce este exterior, dar în lipsa căruia este totuşi dificil de obținut rezultate efective. Există aici ceva ce depăşeşte puterile unui individ uman izolat, chiar dacă acest individ posedă, pe de altă parte, calificările necesare; de aceea, nu încurajăm pe nimeni, în condițiile prezente, să se angajeze în mod necugetat într-o asemenea întreprindere; şi această observație ne va conduce de-a dreptul spre concluzia acestei expuneri.

Pentru noi, marea diferență dintre Orient şi Occident (e vorba aici exclusiv de Occidentul modern) – singura, chiar, cu adevărat esențială, toate celelalte derivând din ea – este aceasta: de o parte, conservarea tradiției cu tot ce implică ea; de cealaltă, uitarea şi pierderea acestei tradiții; de o parte, păstrarea cunoaşterii metafizice; de cealaltă, ignorarea completă a tot ceea ce se raportează la acest domeniu. Cum s-ar putea găsi o măsură comună între civilizațiile ce deschid elitei lor posibilități pe care noi am încercat să le facem vizibile, care îi oferă mijloacele cele mai potrivite pentru realizarea efectivă a acestor posibilități (permițând astfel, cel puțin câtorva reprezentanți ai ei, să le realizeze în toată plenitudinea lor), între aceste civilizaţii tradiționale şi o civilizaţie ce s-a dezvoltat într-un sens pur material? Şi cine, dacă nu este orbit de cine ştie ce idei preconcepute, va îndrăzni să pretindă că superioritatea materială compensează inferioritatea intelectuală? Ne referim aici la adevărata intelectualitate, cea care nu se limitează la ordinul uman nici la cel natural, cea care face posibilă cunoaşterea metafizică pură în absoluta sa transcendență. Credem că e suficient să reflectăm puţin la aceste chestiuni, pentru a nu avea nici o îndoială şi nici o ezitare asupra răspunsului pe care îl merită.

Superioritatea materială a Occidentului modern este incontestabilă; nimeni n-o mai pune la îndoială, însă nici nu-l invidiază pentru ea. Trebuie mers mai departe: datorită acestei dezvoltări materiale excesive, Occidentul riscă să piară mai devreme sau mai târziu, dacă nu-şi revine la timp şi dacă nu ia în considerare, la modul serios, „întoarcerea la origini", conform unei expresii folosite în anumite şcoli ale ezoterismului islamic. În diferite locuri, se vorbeşte astăzi mult despre „apărarea Occidentului"; dar, din nefericire, nu pare să se-nţeleagă că Occidentul are nevoie să fie apărat mai ales faţă de el însuşi, principalele şi cele mai redutabile pericole ce îl ameninţă provenind din propriile sale tendinţe actuale. Ar fi bine să se mediteze la acest lucru ceva mai profund, şi nu va fi de prisos să-i invităm la aceasta pe toţi cei ce mai sunt capabili încă să gândească. Cu aceasta îmi închei expunerea, bucuros că am reuşit, dacă nu să cuprind deplin, cel puţin să prezint ceva despre această intelectualitate orientală al cărei echivalent nu mai există în Occident, şi să ofer o vedere de ansamblu, oricât de imperfectă, asupra a ceea ce este metafizica adevărată, cunoaşterea prin excelenţă, singura, conform textelor sacre ale Indiei, în întregime reală, absolută, infinită şi supremă.

Partea a doua

ASPECTE METAFIZICE ÎN TRADIȚIA HINDUSĂ

Capitolul I

SPIRITUL INDIEI[1]

Opoziția între Orient și Occident, redusă la termenii săi cei mai simpli, este în fond identică opoziției ce se dorește adesea a fi stabilită între contemplație și acțiune. Am explicat deja cele de mai sus în numeroase ocazii, și am examinat diferitele puncte de vedere în care se poate situa cineva pentru a lua în considerare raporturile acestor doi termeni: sunt ei într-adevăr contrari sau mai degrabă complementari, ori, mai mult, să nu existe între ei, în realitate, o relație de coordonare, ci una de subordonare? Prin urmare, nu vom face aici decât să rezumăm foarte rapid aceste considerații, indispensabile pentru cine vrea să înțeleagă spiritul Orientului în general și pe cel al Indiei în particular.

Punctul de vedere care constă pur și simplu în a opune reciproc contemplația și acțiunea este cel mai exterior și

[1] [Publicat în *Le Monde Nouveau*, iunie 1930 și în *Etudes Traditionnelles*, 1937]. Traducerea studiilor din părțile a II-a și a III-a s-a făcut după René Guénon, *Études sur l'Hinduisme* (nouvelle édition), Éditions Traditionnelles, 9, 11, Quai Saint-Michel, Paris, 1989 (prima ediție a apărut în 1968). Spre deosebire de edițiile franceze ale acestui volum postum, care au optat pentru o dispunere cronologică a capitolelor, noi am preferat o dispunere tematică a lor (indicată în titlurile alese pentru părțile a II-a și a III-a). Notele din parantezele drepte aparțin editorului francez (*n.t.*).

mai superficial dintre toate. Opoziția există mai mult în aparențe, dar ea nu poate fi absolut ireductibilă; de altfel, s-ar putea spune același lucru despre toate contrariile, care încetează să fie astfel de îndată ce ne ridicăm deasupra unui anumit nivel, cel în care opoziția lor își are întreaga sa realitate. Cine spune opoziție sau contrast spune, prin chiar aceasta, dizarmonie sau dezechilibru, aşadar ceva ce nu poate exista decât dintr-un punct de vedere particular şi limitat; în ansamblul lucrurilor, echilibrul este dat de suma tuturor dezechilibrelor, şi toate dezordinile parțiale concură, vrând-nevrând, la ordinea totală.

Considerând contemplația şi acțiunea ca fiind complementare, ne situăm deja într-un punct de vedere mai profund şi mai adevărat decât precedentul, pentru că opoziția se află aici conciliată şi rezolvată, cei doi termeni ai săi echilibrându-se într-un fel unul prin celălalt. Ar fi vorba în acest caz de două elemente la fel de necesare care se completează şi se sprijină reciproc, şi care constituie dubla activitate, interioară şi exterioară, a unei singure şi aceleiaşi ființe, fie a fiecărui om luat în particular, fie a umanității considerată în mod colectiv. Această concepție este cu siguranță mai armonioasă şi mai satisfăcătoare decât prima; totuşi, dacă am rămâne exclusiv la ea, am putea fi tentați, în virtutea corelației astfel stabilite, să situăm pe acelaşi plan contemplația şi acțiunea, astfel încât n-ar trebui decât să ne străduim să menținem atât cât este posibil balanța egală între ele, fără să se pună niciodată problema superiorității vreuneia în raport cu cealaltă. Or, în fapt, această problemă se pune întotdeauna şi, în ce priveşte antiteza dintre Orient şi Occident, putem spune că ea constă tocmai în faptul că Orientul susține superioritatea contemplației, pe când Occidentul, şi în special Occidentul modern, afirmă dimpotrivă superioritatea acțiunii asupra contemplației.

Aici, nu mai este vorba despre puncte de vedere din care fiecare poate avea raţiunea sa de a fi şi să fie acceptat cel puţin ca expresie a unui adevăr relativ; un raport de subordonare fiind ireversibil, respectivele două concepţii sunt realmente contradictorii, aşadar exclusive una faţă de cealaltă, astfel încât, obligatoriu, una este adevărată şi cealaltă falsă. Trebuie deci să alegem, şi poate necesitatea acestei alegeri nu s-a impus niciodată cu atâta putere şi urgenţă ca în circumstanţele actuale; şi poate că ea se va impune şi mai mult într-un viitor apropiat.

În cărţile noastre la care am făcut aluzie mai sus[2], am prezentat contemplaţia ca fiind superioară acţiunii, la fel cum imuabilul este superior schimbării. Acţiunea, nefiind decât o modificare tranzitorie şi momentană a fiinţei, nu-şi poate avea în ea însăşi principiul şi raţiunea suficientă; dacă nu e ataşată unui principiu care să fie dincolo de domeniul său contingent, ea nu este decât o pură iluzie; şi acest principiu din care îşi ia întreaga realitate de care este susceptibilă, existenţa şi chiar posibilitatea sa, nu se poate găsi decât în contemplaţie sau, dacă se preferă, în cunoaştere. La fel, schimbarea, în accepţiunea sa cea mai generală, e ininteligibilă şi contradictorie, adică imposibilă, fără un principiu din care să provină şi care, prin chiar faptul că-i este principiu, nu-i poate fi supus, prin urmare este obligatoriu imuabil; şi de aceea, în antichitatea occidentală, Aristotel avea să afirme necesitatea „motorului imobil” al tuturor lucrurilor.

Este evident că acţiunea aparţine lumii schimbării, a „devenirii”; singură cunoaşterea permite ieşirea din această lume şi din limitările ce-i sunt inerente şi, atunci

---

[2] *Orient et Occident; La Crise du Monde moderne* (ed. rom., René Guénon, *Criza lumii moderne*, trad. Anca Manolescu, Humanitas, Bucureşti, 1993 – *n.t.*); *Autorité spirituelle et pouvoir temporel.*

când atinge imuabilul, posedă ea însăşi imuabilitate, căci orice cunoaştere este esenţialmente identificare cu obiectul său. E tocmai ceea ce ignoră occidentalii moderni, care, în ceea ce priveşte cunoaşterea, nu mai iau în considerare decât o cunoaştere raţională şi discursivă, deci indirectă şi imperfectă, ce s-ar putea numi o cunoaştere prin reflectare, nemaiapreciind nici măcar această cunoaştere inferioară decât în măsura în care poate servi în mod direct unor scopuri practice; angajaţi în acţiune până la a nega tot ce o depăşeşte, ei nu realizează că însăşi această acţiune degenerează astfel, prin lipsa principiului, într-o agitaţie pe cât de zadarnică, pe atât de sterilă.

În organizarea socială a Indiei, care nu este decât o aplicaţie a doctrinei metafizice în ordinul uman, raporturile între cunoaştere şi acţiune sunt reprezentate prin cele dintre primele două caste, brāhmanii şi kşatriya, ale căror funcţiuni sunt. Se spune că brāhmanul este tipul fiinţelor stabile, pe când kşatriya al celor mobile sau schimbătoare; astfel, toate fiinţele acestei lumi, conform naturii lor, sunt în principal în relaţie cu unul sau cu celălalt, căci există o corespondenţă perfectă între ordinul cosmic şi ordinul uman. Asta nu înseamnă, bineînţeles, că acţiunea i-ar fi interzisă brāhmanului sau cunoaşterea lui kşatriya, ci doar că ele nu le corespund oarecum decât prin accident şi nu în mod esenţial; *svadharma*, legea proprie castei, în conformitate cu natura fiinţei ce îi aparţine, este în cunoaştere pentru brāhman şi în acţiune pentru kşatriya. De aceea brāhmanul îi este superior lui kşatriya, la fel cum cunoaşterea este superioară acţiunii; altfel spus, autoritatea spirituală e superioară puterii temporale, şi doar recunoscându-şi subordonarea faţă de prima, cea din urmă va fi legitimă, adică va fi într-adevăr ce trebuie să fie; altfel, separându-se de principiul său, ea nu se va putea exercita decât într-un mod dezordonat şi va ajunge fatalmente la pieire.

[Celor din casta] kşatriya le aparţine în mod normal întreaga putere exterioară, deoarece domeniul acţiunii este lumea exterioară; însă această putere nu este nimic fără un principiu interior, pur spiritual, pe care-l întrupează autoritatea brāhmanilor, şi în care ea îşi află singura garanţie valabilă. În schimbul acestei garanţii, [cei din casta] kşatriya trebuie, cu ajutorul forţei de care dispun, să le asigure brāhmanilor posibilitatea de a-şi împlini în pace, la adăpost de tulburare şi agitaţie, propria lor funcţiune de cunoaştere şi învăţătură; e ceea ce se reprezintă prin figura lui *Skanda*, Stăpânul războiului, protejând meditaţia lui *Gāneśa*, Stăpânul cunoaşterii. Acestea sunt raporturile regulate între autoritatea spirituală şi puterea temporală; şi, dacă ar fi fost peste tot şi întotdeauna respectate, nici un conflict n-ar fi putut să apară între ele, fiecare ocupându-şi locul cuvenit în ierarhia funcţiunilor şi a fiinţelor, ierarhie strict conformă naturii lucrurilor. Se vede că locul acordat [celor din casta] kşatriya, şi în consecinţă acţiunii, deşi subordonat, e foarte departe de a fi neglijabil, de vreme ce cuprinde întreaga putere exterioară, în acelaşi timp militară, administrativă şi judecătorească, care se sintetizează în funcţiunea regală. Brāhmanii nu au de exercitat decât o autoritate invizibilă, care, ca atare, poate fi ignorată de vulg, dar care nu este mai puţin principiul oricărei puteri vizibile; această autoritate este precum pivotul în jurul căruia se învârt toate lucrurile, axa fixă în jurul căreia se-nvârte lumea, centrul imuabil ce dirijează şi reglează mişcarea cosmică fără să participe la ea; e ceea ce reprezintă străvechiul simbol al *svasticii*, care este, din acest motiv, unul dintre atributele lui *Gāneśa*.

Se cuvine să adăugăm că locul ce trebuie acordat acţiunii va fi, în practică, mai mic sau mai mare după circumstanţe; într-adevăr, există popoare ca şi indivizi a căror natură este mai ales contemplativă, în timp ce a altora este în special

activă. Fără îndoială, nu există nici o ţară în care aptitudinea pentru contemplaţie să fie atât de răspândită şi atât de general dezvoltată ca în India; şi de aceea, ea poate fi considerată ca reprezentând prin excelenţă spiritul oriental. Dimpotrivă, în sânul popoarelor occidentale, e foarte sigur că aptitudinea pentru acţiune predomină la marea majoritatea a oamenilor, şi că, chiar dacă această tendinţă n-ar fi fost exagerată şi deviată cum e în prezent, ea ar fi subzistat totuşi, astfel încât contemplaţia n-ar fi putut să fie niciodată aici decât problema unei elite foarte restrânse. Aceasta ar fi totuşi suficientă pentru ca totul să intre în ordine, căci puterea spirituală, contrar forţei materiale, nu este bazată pe număr; însă, actualmente, occidentalii nu sunt într-adevăr decât oameni fără castă, nici unul neocupând locul şi funcţiunea corespunzătoare naturii sale. Această dezordine se întinde foarte rapid şi, nu trebuie s-o ascundem, pare să fi ajuns până în Orient, deşi nu l-a afectat, deocamdată, decât într-un mod foarte superficial şi mult mai limitat decât şi-ar închipui cei care, necunoscând decât orientali mai mult sau mai puţin occidentalizaţi, nu bănuiesc puţina importanţă pe care o au ei în realitate. Nu e mai puţin adevărat că există aici o primejdie care, în ciuda a orice, riscă să se agraveze, cel puţin pe moment; „pericolul occidental" nu este o expresie gratuită, iar Occidentul, care îi este el însuşi prima victimă, pare a vrea să târască întreaga umanitate în ruina de care este ameninţat din propria sa vină.

Acest pericol este cel al acţiunii dezordonate, deoarece e privată de principiul său; o asemenea acţiune nu este în ea însăşi decât un pur neant şi nu poate conduce decât la o catastrofă. Totuşi, se va spune, dacă aceasta există, e pentru că însăşi această dezordine trebuie finalmente să intre în ordinea universală, căreia îi este un element cu acelaşi titlu ca şi tot restul; şi, dintr-un punct de vedere superior, acest

lucru este în mod riguros adevărat. Toate ființele, că o știu sau nu, că vor sau nu vor, depind în întregime de principiul lor în tot ceea ce sunt; acțiunea dezordonată nu este nici ea posibilă decât prin principiul oricărei acțiuni, dar, pentru că nu este conștientă de acest principiu, pentru că nu-și recunoaște dependența față de el, ea este lipsită de regulă și de eficacitate pozitivă și, dacă putem spune așa, nu posedă decât cel mai coborât grad de realitate, cel mai aproape de iluzia pură și simplă, tocmai pentru că e cea mai îndepărtată de principiu, singurul în care rezidă realitatea absolută. Din punctul de vedere al principiului, nu există decât ordine; însă, din punctul de vedere al contingențelor, dezordinea există și, în ceea ce privește umanitatea terestră, ne aflăm într-o epocă în care această dezordine pare să triumfe.

Se poate pune întrebarea de ce stau lucrurile așa; doctrina hindusă, prin teoria ciclurilor cosmice, oferă un răspuns la această întrebare. Noi ne aflăm în *Kali-Yuga*, în vârsta sumbră în care spiritualitatea este redusă la minimum, prin legile înseși ale desfășurării ciclului uman, ce aduce cu sine un fel de materializare progresivă de-a lungul diferitelor sale perioade, dintre care aceasta este ultima; prin ciclu uman înțelegem aici doar durata unui *Manvantara*. Spre sfârșitul acestei vârste, totul este confuz, castele sunt amestecate, familia însăși nu mai există; nu tocmai acest lucru îl vedem în jurul nostru? Trebuie să se concluzioneze de aici că actualul ciclu și-a atins efectiv sfârșitul și că, în curând, vom vedea ivindu-se aurora unui nou *Manvantara*? Am putea fi tentați s-o credem, mai ales dacă ne gândim la viteza tot mai mai mare cu care se precipită evenimentele; dar poate dezordinea nu și-a atins încă punctul extrem, poate umanitatea trebuie să decadă și mai mult, în excesele unei civilizații cu totul materiale, înainte de a se putea reîntoarce spre principiu și spre realitățile spirituale și divine. Puțin importă de altfel:

mai devreme sau mai târziu, această desfăşurare descendentă pe care occidentalii moderni o numesc „progres" îşi va atinge limita, şi atunci „vârsta neagră" va lua sfârşit; atunci va apărea *Kalkin-avatāra*, cel călare pe calul alb, care poartă pe cap o triplă diademă, semn al suveranităţii în cele trei lumi, şi care ţine în mână o spadă cu două tăişuri arzătoare ca şi coada unei comete; atunci lumea dezordinii şi a erorii va fi distrusă şi, prin puterea purificatoare şi regeneratoare a lui *Agni*, toate lucrurile vor fi restabilite şi restaurate în integralitatea stării lor primordiale, sfârşitul ciclului prezent fiind în acelaşi timp începutul ciclului viitor.

Cei ce ştiu că trebuie să fie aşa, nu pot, nici chiar în mijlocul celei mai mari confuzii, să-şi piardă imuabila lor serenitate; oricât de neplăcut ar fi de trăit într-o epocă de tulburare şi întunecare aproape generale, ei nu pot fi afectaţi de aceasta în fondul lor, şi acest lucru dă forţa adevăratei elite. Fără îndoială, dacă întunecarea trebuie să mai crească întinzându-se din ce în ce mai mult, această elită, chiar şi în Orient, ar putea fi redusă la un număr foarte mic de reprezentanţi; însă e suficient ca doar câţiva să păstreze integral adevărata cunoaştere, pentru a fi gata, când se va împlini timpul, să salveze tot ce va mai putea fi salvat din lumea actuală, care va deveni germenul lumii viitoare.

Acest rol de păstrare a spiritului tradiţional, cu tot ce implică în realitate atunci când e înţeles în sensul său cel mai profund, nu-l poate îndeplini actualmente decât Orientul; nu vrem să spunem Orientul în întregul său, deoarece, din nefericire, dezordinea ce vine din Occident îl poate afecta în unele din elementele sale; însă numai în Orient subzistă încă o elită veritabilă, în care spiritul tradiţional se regăseşte în toată vitalitatea sa. În altă parte, ceea ce s-a păstrat din el se reduce la forme exterioare a căror semnificaţie este demult aproape neînţeleasă şi, dacă mai poate fi

salvat ceva din Occident, acest lucru nu va fi posibil decât cu ajutorul Orientului; dar va mai trebui ca acest ajutor, pentru a fi eficace, să-şi găsească un punct de sprijin în lumea occidentală, şi sunt aici posibilităţi asupra cărora ar fi actualmente foarte dificil să se aducă vreo precizare.

Oricum ar sta lucrurile, India are într-un anumit sens, în ansamblul Orientului, o situație privilegiată sub raportul luat în considerare de noi, şi asta pentru că, fără spiritul tradițional, India n-ar mai fi nimic. Într-adevăr, unitatea hindusă (nu spunem indiană) nu este o unitate de rasă sau de limbă, ci exclusiv una de tradiție; sunt hinduşi toţi cei ce aderă în mod efectiv la această tradiţie, şi numai aceştia. Aceasta explică ceea ce am spus mai înainte despre aptitudinea pentru contemplaţie, mai generală în India decât oriunde altundeva: participarea la tradiţie, într-adevăr, nu este cu totul efectivă decât în măsura în care implică înțelegerea doctrinei, constând înainte de toate în cunoaşterea metafizică, deoarece în ordinul pur metafizic se află principiul din care derivă tot restul. De aceea, mai ales India ar apărea destinată să mențină până la sfârşit supremația contemplaţiei asupra acțiunii, să opună prin elita sa o barieră de netrecut invaziei spiritului occidental modern, să păstreze intactă, în mijlocul unei lumi agitate de schimbări neîntrerupte, conştiința permanentului, a imuabilului şi a eternului.

Trebuie înțeles bine, de altfel, că singur principiul este imuabil, şi că aplicaţiile cărora le dă loc în toate domeniile pot şi chiar trebuie să varieze după circumstanţe şi epoci, deoarece, în timp ce principiul este absolut, aplicaţiile sunt relative şi contingente ca şi lumea la care se raportează. Tradiția permite adaptări indefinit multiple şi diverse în modalitățile lor; însă toate aceste adaptări, din moment ce sunt făcute în mod riguros conform spiritului tradițional,

nu sunt altceva decât desfăşurarea normală a unora din consecinţele ce sunt veşnic conţinute în principiu; nu e vorba prin urmare, în toate cazurile, decât de a face explicit ceea ce era până atunci implicit, şi astfel fondul, substanţa însăşi a doctrinei, rămâne întotdeauna identică sub toate diferenţele formelor exterioare. Aplicaţiile pot fi de multe feluri; acestea sunt mai ales, nu doar instituţiile sociale, la care am făcut deja aluzie, ci şi ştiințele, atunci când ele sunt într-adevăr ceea ce trebuie să fie; şi aceasta arată diferenţa esenţială ce există între concepţia ştiinţelor tradiţionale şi cea a ştiinţelor aşa cum le-a constituit spiritul occidental modern. Pe când primele îşi iau întreaga lor valoare din legătura cu doctrina metafizică, cele din urmă, sub pretextul independenţei, sunt închistate în ele însele şi nu pot pretinde decât să se tot extindă, dar fără să iasă din domeniul lor mărginit sau să-i lărgească limitele, o analiză ce ar putea continua astfel indefinit fără să se mai avanseze niciodată în adevărata cunoaştere a lucrurilor.

Au ajuns modernii să prefere cercetarea cunoaşterii dintr-un obscur sentiment al acestei neputinţe, ori pur şi simplu pentru că această cercetare fără sfârşit le satisface nevoia unei neîntrerupte agitaţii ce vrea să-şi fie sieşi scop? Ce ar putea face orientalii cu aceste ştiinţe deşarte pe care Occidentul pretinde să li le-aducă, când ei posedă alte ştiinţe incomparabil mai reale şi mai vaste şi când cel mai mic efort de concentrare intelectuală îi învaţă mult mai mult decât toate aceste puncte de vedere fragmentare şi dispersate, decât acest morman haotic de fapte şi noţiuni ce nu sunt legate decât prin ipoteze mai mult sau mai puţin fanteziste, create cu dificultate pentru a fi imediat răsturnate şi înlocuite cu altele ce nu vor fi mai bine fundamentate? Şi cum să nu laude excesiv, crezând că ar compensa prin asta toate lipsurile lor, aplicaţiile industriale şi tehnice cărora le-au dat

naştere aceste ştiinţe? Dacă valoarea lor speculativă este mai degrabă iluzorie, nimeni nu se gândeşte să conteste că ele au cel puţin această utilitate practică; dar acesta e un lucru de care Orientul nu va fi niciodată cu adevărat interesat, el apreciind prea puţin aceste avantaje cu totul materiale pentru a le sacrifica spiritul său, căci cunoaşte imensa superioritate a punctului de vedere al contemplaţiei asupra celui al acţiunii şi faptul că toate lucrurile tranzitorii nu sunt decât neant în comparaţie cu eternul.

India adevărată, pentru noi, nu este deci acea Indie mai mult sau mai puţin modernizată, adică occidentalizată, la care se gândesc câţiva tineri studenţi educaţi în Universităţile Europei sau Americii, şi care, oricât de mândri ar fi de cunoaşterea cu totul exterioară pe care au dobândit-o despre ea, nu sunt totuşi, din punct de vedere oriental, decât nişte ignoranţi desăvârşiţi ce constituie, în ciuda pretenţiilor lor, tocmai contrariul unei elite intelectuale în sensul în care o înţelegem noi. India adevărată este cea care rămâne totdeauna fidelă învăţăturii transmise de elita sa de-a lungul secolelor, e cea care păstrează integral depozitul unei tradiţii a cărei sursă transcende umanitatea; aceasta este India lui *Manu* şi a *Rişī*-ilor, India lui Śri Rāma şi a lui Śri Krişna. Ştim că ea nu a fost întotdeauna ţinutul desemnat astăzi prin acest nume; fără îndoială că, după staţionarea arctică iniţială despre care vorbeşte Veda, a ocupat succesiv diferite poziţii geografice; poate va mai ocupa şi altele, dar puţin importă, căci ea e mereu acolo unde este sediul acelei mari tradiţii a cărei menţinere în mijlocul oamenilor este misiunea şi raţiunea ei de a fi. Prin lanţul neîntrerupt al Înţelepţilor, Maeştrilor şi Yoginilor săi, ea dăinuie, neclintită ca *Meru*, de-a lungul tuturor vicisitudinilor lumii exterioare; ea va dura cât *Sanātana Dharma* (traductibil, cât o permite o limbă occidentală, prin *Lex perennis*) şi nu va înceta niciodată să

contemple toate lucrurile, prin ochiul frontal al lui Śiva, în serena imuabilitate a eternului prezent. Toate eforturile ostile se vor zdrobi în cele din urmă de forța adevărului, precum norii se risipesc dinaintea soarelui, chiar dacă au ajuns momentan să-l ascundă privirilor noastre.

Acțiunea distructivă a timpului nu lasă să supraviețuiască decât ceea ce este superior timpului: ea îi va devora pe toţi cei ce şi-au mărginit orizontul la lumea schimbării şi au situat întreaga realitate în devenire, pe toţi cei ce şi-au făcut o religie din contingent şi tranzitoriu, căci „cel ce sacrifică unui zeu va deveni hrana acelui zeu"; însă ce-ar putea ea împotriva celor ce poartă în ei înşişi conştiința eternității?

Capitolul II

SANĀTANA DHARMA[1]

Noțiunea de *Sanātana Dharma* e una dintre acelea ce nu are echivalent exact în Occident, încât pare imposibil de a găsi un termen sau o expresie care să o redea în întregime şi sub toate aspectele sale; orice traducere i s-ar putea da ar fi, dacă nu cu totul greşită, cel puțin foarte insuficientă. Ananda K. Coomaraswamy credea că expresia ce ar exprima-o poate cel mai bine, cel puțin aproximativ, ar fi *Philosophia Perennis*, luată în sensul în care era înțeleasă în Evul Mediu; desigur, acest lucru e adevărat în anumite privințe, dar există totuşi diferențe notabile, cu atât mai util de examinat, cu cât unii par să creadă prea uşor în posibilitatea de a asimila pur şi simplu aceste două noțiuni.

Trebuie să remarcăm înainte de toate că dificultatea nu are ca obiect traducerea cuvântului *Sanātana*, al cărui echivalent latin este realmente *perennis*; aici e vorba în mod propriu de „perenitate" sau de perpetuitate şi nicidecum de eternitate cum s-a spus uneori. Într-adevăr, termenul *Sanātana* implică o idee de durată, pe când eternitatea, dimpotrivă, este esențialmente „non-durata"; durata în discuție este indefinită, dacă se doreşte, ori mai precis

---

[1] [Publicat în *Cahiers du Sud*, n° special *Approches de l'Inde* (1949)].

„ciclică", în accepţiunea grecescului *aiônios*, care nu are în plus sensul de „etern" pe care modernii, printr-o regretabilă confuzie, i-l atribuie foarte des. Perpetuu în acest sens, e ceea ce subzistă în mod constant de la începutul până la sfârşitul unui ciclu; şi, conform tradiţiei hinduse, ciclul ce trebuie luat în considerare în privința *Sanātana Dharma* este un *Manvantara*, adică durata manifestării unei umanități terestre. Să adăugăm numaidecât, căci se va vedea mai departe importanța acestui lucru, că *Sanātana* are de asemenea sensul de „primordial", fiindu-i de altfel uşor de înţeles legătura cu cele arătate, căci într-adevăr perpetuu nu poate fi decât ceea ce urcă la originea însăşi a ciclului. În sfârşit, trebuie înţeles bine că această perpetuitate, cu stabilitatea pe care o implică în mod necesar, dacă nu trebuie confundată cu eternitatea, neavând cu ea nici o măsură comună, este totuşi ca un reflex, în condițiile lumii noastre, al eternităţii şi imuabilităţii ce aparţin principiilor înseşi a căror expresie este *Sanātana Dharma* în raport cu acestea.

Cuvântul *perennis*, în el însuşi, poate cuprinde la fel de bine cele explicate; dar ar fi destul de greu de spus până în ce punct scolasticii Evului Mediu, de al căror limbaj ţinea în mod particular termenul *Philosophia Perennis*, au putut avea conştiința clară a acestui lucru, căci punctul lor de vedere, deşi evident tradiţional, nu se întindea totuşi decât la un domeniu exterior şi chiar prin aceasta limitat sub multe raporturi. Oricum ar fi, şi admiţând că i se poate restitui acestui cuvânt, independent de orice consideraţie istorică, deplinătatea semnificaţiei sale, n-ar însemna mai puțin că rezervele cele mai serioase în privința asimilării despre care am vorbit sunt legate de folosirea termenului *Philosophia*, care corespunde, oarecum, tocmai acestei limitări a punctului de vedere scolastic. Mai întâi, acest cuvânt, dată fiind în special întrebuințarea pe care i-au dat-o de obicei modernii, poate

lăsa foarte uşor loc unor echivocuri; e adevărat, ele ar putea fi înlăturate precizându-se că *Philosophia Perennis* nu este nicidecum „o" filozofie – adică o concepție particulară, mai mult sau mai puțin limitată şi sistematică, având ca autor pe cutare sau cutare individ – ci fondul comun din care provin toate filozofiile în ce au ele realmente valabil; şi acest mod de a o examina ar corespunde în mod cert gândirii scolasticilor. Numai că, n-ar fi mai puțin nepotrivit, căci în discuție, dacă este considerată ca o expresie autentică a adevărului precum trebuie să fie, ar fi mai degrabă *Sophia* decât *Philosophia*; „înțelepciunea" nu trebuie confundată cu aspirația ce tinde spre ea sau căutarea ce poate conduce la ea, cuvântul „filozofie" nedesemnând altceva conform chiar etimologiei lui.

Se va spune, poate, că acest cuvânt e susceptibil de o anumită transpoziție şi, deşi aceasta nu ni se pare a se impune precum s-ar întâmpla dacă n-am avea într-adevăr nici un termen mai bun la dispoziție, nu-i contestăm posibilitatea; însă, chiar în cazul cel mai favorabil, el va fi încă foarte departe de a putea fi privit ca un echivalent al lui *Dharma*, deoarece nu va putea desemna niciodată decât o doctrină care, oricare ar fi întinderea domeniului acoperit în fapt, va rămâne în orice caz doar teoretică şi, în consecință, nu va corespunde nicidecum întregului conținut al punctului de vedere tradițional în integralitatea sa. În acesta, într-adevăr, doctrina nu este niciodată considerată o simplă teorie sieşi suficientă, ci o cunoaştere ce trebuie realizată în mod efectiv, ea comportând, în plus, aplicații ce se întind la toate modalitățile vieții umane fără nici o excepție.

Această extensie rezultă din însăşi semnificația cuvântului *Dharma*, care de altfel e imposibil de redat integral printr-un termen unic în limbile occidentale: prin rădăcina *dhri* – cu sensul de a purta, a sprijini, a susține,

a menține – el desemnează înainte de toate un principiu de conservare a ființelor, așadar de stabilitate, atât cel puțin cât aceasta e compatibilă cu condițiile manifestării. E important de remarcat[2] că rădăcina *dhri* este aproape identică, ca formă şi semnificație, cu o altă rădăcină, *dhru*, din care derivă cuvântul *dhruva* ce desemnează „polul"; la această idee de „pol" sau de „axă" a lumii manifestate se cuvine realmente să ne raportăm dacă vrem să înțelegem noțiunea de *Dharma* în sensul său cel mai profund: e ceea ce rămâne invariabil în centrul revoluțiilor tuturor lucrurilor şi reglează cursul schimbării prin chiar faptul că nu participă la el. Nu trebuie uitat, în această privință, că limbajul, prin caracterul sintetic al gândirii ce îl exprimă, e aici mult mai strâns legat de simbolism decât în limbile moderne, în care o asemenea legătură nu mai subzistă, într-o anumită măsură, decât în virtutea unei derivări îndepărtate; am putea chiar arăta, dacă acest lucru nu ne-ar îndepărta prea mult de subiectul nostru, că această noțiune de *Dharma* se leagă destul de direct de reprezentarea simbolică a „axei" prin figura „Arborelui Lumii".

S-ar putea spune că *Dharma*, dacă n-ar trebui considerat* altfel decât în principiu, este în mod necesar *Sanātana*, chiar într-o accepțiune mai extinsă decât cea indicată mai sus, deoarece, în loc să se limiteze la un anumit ciclu şi la ființele ce se manifestă în el, e aplicabil în egală măsură tuturor ființelor şi tuturor stărilor lor de manifestare. Regăsim într- adevăr aici ideea de permanență şi stabilitate; dar se-nțelege de la sine că aceasta, în afara căreia n-ar putea

---

[2] [Pasajul care urmează reia adesea textual un pasaj corespondent din studiul despre *Dharma*].

* Cuvântul sanscrit *dharma*, ca şi brahma, ātma sau svastika, nu este de genul feminin. În *Mahābhārata*, celebra epopee hindusă, tatăl din care descind eroii poemului este zeul Dharma (*n. MAT*).

fi vorba în nici un fel de *Dharma*, poate fi totuşi aplicată, într-un mod relativ, la diferite niveluri şi în domenii mai mult sau mai puţin restrânse, acest lucru justificând toate accepţiunile secundare sau „specializate" de care acelaşi termen e susceptibil. Prin chiar faptul că trebuie conceput ca principiu de conservare al fiinţelor, *dharma* rezidă, pentru acestea, în conformitatea cu natura lor esenţială; se poate deci vorbi, în acest sens, de *dharma* propriu fiecărei fiinţe, care este desemnat mai precis ca *svadharma*, sau al fiecărei categorii de fiinţe, la fel despre *dharma* unei lumi sau al unei stări de existenţă, ori doar al unei porţiuni determinate a acesteia, de cel al unui anumit popor sau al unei anumite perioade; iar când se aduce în discuţie *Sanātana Dharma*, e vorba, cum am spus-o, de ansamblul unei umanităţi de-a lungul întregii durate a manifestării sale, care constituie un *Manvantara*.

Se mai poate spune, în acest caz, că el este „legea" sau „norma" proprie acestui ciclu, formulată de la originea sa de *Manu* care îl guvernează, adică de Inteligenţa cosmică ce reflectă Voinţa divină şi exprimă în el Ordinea universală; şi acesta este, în principiu, adevăratul sens al lui *Mānava-Dharma*, independent de toate adaptările particulare ce vor putea fi derivate din el, care vor primi de altfel în mod legitim aceeaşi denumire, deoarece nu vor fi în fond decât traduceri ale lui necesitate de circumstanţe de timp şi de loc. Trebuie totuşi adăugat că, în acest caz, se poate ajunge ca însăşi ideea de „lege" să antreneze în fapt o anumită restricţie, deoarece, deşi e aplicabilă prin extensie, cum se-ntâmplă cu echivalentul său ebraic *Thorah*, conţinutului ansamblului Scrierilor sacre, aspectul la care trimite în modul cel mai imediat este fireşte cel propriu-zis „legislativ", care cu siguranţă e foarte departe de a constitui întreaga tradiţie, cu toate că face parte integrantă din orice

civilizaţie ce poate fi calificată ca normală. Acest aspect nu este în realitate decât o aplicaţie la ordinea socială, dar care de altfel, ca toate celelalte aplicaţii, presupune în mod necesar doctrina pur metafizică, partea esenţială şi fundamentală a tradiţiei, cunoaşterea principială de care depinde tot restul şi în lipsa căreia nimic într-adevăr tradiţional, în indiferent ce domeniu, n-ar putea exista sub nici o formă.

Am vorbit de Ordinea universală, care este în manifestare expresia Voinţei divine şi îmbracă, în fiecare stare de existenţă, modalităţi particulare determinate de condiţiile proprii acestor stări; *Dharma* ar putea fi definit, sub un anumit raport cel puţin, drept conformitatea cu ordinea, acest lucru explicând strânsa înrudire ce există între această noţiune şi cea de *rita*, care este de asemenea ordinea şi are etimologic sensul de „rectitudine", ca şi *Te*-ul din tradiţia extrem-orientală cu care *Dharma* hindus are multe raporturi, ceea ce aminteşte încă mai evident ideea de „axă", adică a unei direcţii constante şi invariabile. În acelaşi timp, termenul *rita* e evident identic cuvântului „rit", acesta din urmă desemnând la fel, în accepţiunea sa primară, tot ce era îndeplinit conform ordinii; într-o civilizaţie integral tradiţională, cu atât mai mult la începuturi, totul avea un caracter eminamente ritual. Ritul nu ajunge să ia o accepţiune mai restrânsă decât ca urmare a degenerescenţei ce dă naştere unei activităţi „profane", în indiferent ce domeniu; orice distincţie între „sacru" şi „profan" presupune, într-adevăr, că anumite lucruri sunt de acum considerate în afara punctului de vedere tradiţional, în loc ca acesta să se aplice tuturor deopotrivă, iar aceste lucruri, prin chiar faptul că au fost considerate „profane", au devenit realmente *adharma* sau *anrita*.

Trebuie înţeles bine că ritul, care corespunde în acest caz „sacrului", îşi păstrează, dimpotrivă, mereu acelaşi

caracter „dharmic", dacă putem spune aşa, şi reprezintă ceea ce rămâne la fel cum era înaintea acestei degenerescențe, doar realitatea non-rituală fiind o activitate deviată sau anormală. În particular, tot ce nu este decât „convenție" sau „obicei", fără nici o rațiune profundă şi de proveniență pur umană, nu exista la origine şi nu este decât produsul unei deviații; şi ritul, considerat în mod tradițional precum trebuie să fie pentru a merita acest nume, nu are, orice pot să creadă unii, absolut nici un raport cu toate acestea, care nu pot fi niciodată decât contrafacerea sau parodia lui. Mai mult, acesta fiind încă un punct esențial, când vorbim aici de conformitate cu ordinea, nu trebuie înțeleasă doar ordinea umană, ci şi, chiar înainte de toate, ordinea cosmică; în orice concepție tradițională, într-adevăr, există întotdeauna o corespondență strictă între una şi cealaltă, tocmai ritul menținând relațiile lor într-un mod conştient şi implicând într-un fel o colaborare a omului, în sfera în care îşi exercită activitatea, cu ordinea cosmică însăşi.

Rezultă de aici că, dacă se consideră *Sanātana Dharma* drept tradiția integrală, el cuprinde principial toate ramurile activității umane, care sunt de altfel „transformate" prin aceasta, deoarece, datorită acestei integrări, ele participă la caracterul „non-uman" inerent oricărei tradiții sau, mai bine zis, constituie însăşi esența tradiției ca atare. El este deci tocmai opusul „umanismului", adică al punctului de vedere ce pretinde să reducă totul la nivel pur uman, identic, în fond, punctului de vedere profan; şi prin aceasta, în special, concepția tradițională a ştiințelor şi artelor diferă profund de concepția lor profană, încât s-ar putea spune, fără exagerare, că e separată de ea printr-o adevărată prăpastie. Din punct de vedere tradițional, nici o ştiință sau artă nu sunt realmente valabile şi legitime decât în măsura în care sunt în legătură cu principiile universale, astfel încât ele apar

în definitiv ca o aplicaţie a doctrinei fundamentale într-un anumit ordin contingent, la fel cum legislaţia şi organizarea socială sunt o altă aplicaţie a ei într-un alt domeniu. Prin această participare la esenţa tradiţiei, ştiinţa şi arta au de asemenea, în toate modurile lor de operare, acest caracter ritual despre care am vorbit mai înainte, şi de care nu este lipsită nici o activitate atât timp cât rămâne ce trebuie să fie în mod normal; şi vom adăuga că, din acest punct de vedere, nu există nici o distincţie între arte şi meserii, care, tradiţional vorbind, nu sunt decât unul şi acelaşi lucru. Nu putem insista mai mult aici asupra tuturor acestor consideraţii, pe care de altfel le-am dezvoltat în alte ocazii; însă credem că am spus destul în această privinţă pentru a arăta în ce măsură toate acestea depăşesc sub toate raporturile „filozofia", în orice sens ar putea fi aceasta înţeleasă.

Acum, trebuie să fie uşor de înţeles ce este în realitate *Sanātana Dharma*: el nu este altceva decât Tradiţia primordială, care singură subzistă fără întrerupere şi neschimbată de-a lungul întregului *Manvantara* şi posedă astfel perpetuitatea ciclică, deoarece chiar primordialitatea sa o sustrage vicisitudinilor epocilor succesive, fiind de asemenea, singura ce poate fi privită, în toată rigoarea, ca veritabil şi deplin integrală. De altfel, ca urmare a mersului descendent al ciclului şi a întunecării spirituale ce a rezultat de aici, Tradiţia primordială a ajuns ascunsă şi inaccesibilă umanităţii de rând; ea este sursa primă şi fondul comun al tuturor formelor tradiţionale particulare, care provin din ea prin adaptare la condiţiile speciale ale cutărui popor sau cutărei epoci, dar nici una n-ar putea fi identificată cu însuşi *Sanātana Dharma* sau considerată o expresie adecvată a lui, deşi apare întotdeauna ca o imagine mai mult sau mai puţin voalată a acestuia. Orice tradiţie ortodoxă este un reflex şi, s-ar putea spune, un „substitut" al Tradiţiei primordiale,

în măsura în care o permit circumstanțele contingente, astfel încât, dacă nici o tradiţie nu este *Sanātana Dharma*, fiecare îl reprezintă totuşi cu adevărat pentru cei ce aderă şi participă la ea într-un mod efectiv, deoarece aceştia nu pot ajunge la el decât prin intermediul tradiției lor, aceasta exprimându-i de altfel, dacă nu integralitatea, cel puțin tot ce îi priveşte în mod direct, sub forma cea mai apropiată naturii lor individuale. Într-un asemenea caz, toate aceste forme tradiționale sunt conținute principial în *Sanātana Dharma*, fiind adaptări regulate şi legitime ale acestuia, nici chiar dezvoltările de care ele sunt susceptibile în cursul timpului neputând fi altceva în fond; şi, într-un sens invers şi complementar acestuia, toate conțin *Sanātana Dharma* ca pe ceea ce există în ele mai interior şi mai „central", toate fiind, în diferitele lor grade de exterioritate, ca nişte voaluri ce îl ascund şi nu-l lasă să transpară decât într-un mod atenuat şi mai mult sau mai puțin parțial.

Acest lucru fiind adevărat pentru toate formele tradiţionale, ar fi o eroare să se asimileze pur şi simplu *Sanātana Dharma* cu una dintre ele, oricare ar fi ea de altfel, de pildă cu tradiţia hindusă aşa cum ni se prezintă actualmente; şi, dacă această eroare este comisă uneori în fapt, aceasta n-o pot face decât cei al căror orizont, datorită circumstanțelor în care se găsesc, e limitat doar la această tradiție. Dacă totuşi această asimilare este legitimă într-o oarecare măsură conform a ceea ce am explicat, adepții oricărei alte tradiții ar putea spune la fel, în acelaşi sens şi cu acelaşi titlu, că propria lor tradiție este *Sanātana Dharma*; o asemenea afirmație ar fi totdeauna adevărată într-un sens relativ, deşi este evident falsă în sens absolut. Există totuşi un motiv pentru care noțiunea de *Sanātana Dharma* apare ca legată în mod mai special de tradiția hindusă: aceasta este, dintre toate formele tradiționale vii în prezent, cea care

derivă în modul cel mai direct din Tradiția primordială, într-atât încât îi este într-un fel continuarea în exterior – ținând seama întotdeauna, fireşte, de condițiile în care se derulează ciclul uman – şi căreia îi dă o descriere mai completă decât toate cele ce s-ar putea găsi în altă parte, participând astfel într-un grad mai înalt decât celelalte la perpetuitatea sa. În afară de asta, e interesant de remarcat că tradiția hindusă şi cea islamică sunt singurele care afirmă în mod explicit validitatea tuturor celorlalte tradiții ortodoxe; şi asta deoarece, fiind prima şi ultima databile în cursul [actualului] *Manvantara*, ele trebuie să integreze deopotrivă, deşi sub moduri diferite, toate acele forme produse în interval, pentru a face posibilă „întoarcerea la origini" prin care sfârşitul ciclului va trebui să-şi întâlnească începutul şi, în punctul de plecare al unui alt *Manvantara*, va manifesta din nou la exterior adevăratul *Sanātana Dharma*.

Trebuie să mai semnalăm două concepții eronate, foarte răspândite în epoca noastră, care fac dovada unei neînțelegeri cu siguranță mult mai gravă şi completă decât asimilarea lui *Sanātana Dharma* cu o formă tradițională particulară. Una din aceste concepții aparține aşa-zişilor „reformatori", întâlniți astăzi până şi în India, care cred că pot regăsi *Sanātana Dharma* recurgând la un fel de simplificare mai mult sau mai puțin arbitrară a tradiției, ce nu corespunde în realitate decât propriilor lor tendințe individuale şi trădează, cel mai adesea, prejudecățile datorate influenței spiritului modern şi occidental. E de remarcat că, în general, aceşti „reformatori" îşi propun să elimine astfel, înainte de toate, tocmai ceea ce are semnificația cea mai profundă, fie pentru că aceasta le scapă cu totul, fie pentru că ea vine împotriva ideilor lor preconcepute; şi această atitudine este destul de asemănătoare cu aceea a „criticilor" care resping ca „interpolări" tot ce, într-un text, nu este în

acord cu ideea pe care şi-o fac despre el sau cu sensul pe care vor să i-l găsească. Atunci când vorbim despre „întoarcerea la origini" cum am făcut-o mai înainte, e vorba desigur de cu totul altceva, care nu depinde de altfel de iniţiativa indivizilor ca atare; nu vedem de ce Tradiţia primordială ar trebui să fie simplă aşa cum pretind aceştia, numai dacă, din infirmitate sau slăbiciune intelectuală, nu-şi doresc ei să fie astfel; şi de ce ar trebui obligat adevărul să se adapteze mediocrităţii facultăţilor de înţelegere a mediei oamenilor actuali? Pentru a realiza că nu e nimic adevărat aici, e suficient să se-nţeleagă, pe de-o parte, că *Sanātana Dharma* conţine tot ce se exprimă prin toate formele tradiţionale fără excepţie, ceva în plus chiar – şi, pe de altă parte, că adevărurile de cel mai înalt şi profund ordin au devenit cele mai inaccesibile datorită întunecării spirituale şi intelectuale inerentă decăderii ciclice; în aceste condiţii, simplitatea dragă moderniştilor de orice fel este evident cât se poate de departe de a constitui o dovadă a vechimii unei doctrine tradiţionale şi cu atât mai puţin a primordialităţii sale.

Cealaltă concepţie eronată asupra căreia vrem să atragem atenţia aparţine în special şcolilor contemporane legate de ceea ce s-a convenit să fie desemnat sub numele de „ocultism": acestea recurg de obicei la „sincretism", adică apropie diversele tradiţii, în măsura în care le pot cunoaşte, într-un mod cu totul exterior şi superficial, nici măcar pentru a releva ceea ce au în comun, ci doar pentru a juxtapune de bine de rău elemente împrumutate din toate; şi rezultatul acestor construcţii – pe cât de eteroclite, pe-atât de fanteziste – este prezentat ca expresia unei „vechi înţelepciuni" sau a unei „doctrine arhaice" din care ar fi ieşit toate tradiţiile şi ar trebui astfel identificată cu Tradiţia primordială sau cu *Sanātana Dharma*, deşi aceşti termeni par de altfel aproape cu totul ignoraţi de şcolile în discuţie. Se-nţelege de la sine

că toate acestea, oricare ar fi pretenţiile în ce le priveşte, nu pot avea nici cea mai mică valoare şi nu răspund decât unui punct de vedere exclusiv profan, cu atât mai mult cu cât aceste concepţii sunt însoţite aproape invariabil de o necunoaştere totală a necesităţii, pentru oricine vrea să pătrundă într-un grad oarecare în domeniul spiritualității, de a adera înainte de toate la o tradiție determinată; şi se-nţelege că ne referim aici la o aderare efectivă cu toate consecinţele pe care ea le implică, inclusiv practica riturilor acestei tradiţii, şi nu doar la o vagă simpatie „ideală", precum aceea care îi împinge pe unii occidentali să se declare hinduşi sau buddhişti fără să ştie prea bine ce-nseamnă asta şi, în orice caz, fără să se fi gândit vreodată să stabilească o ataşare reală şi regulată la aceste tradiții. Acesta este totuşi punctul de plecare de care nimeni nu se poate dispensa, şi de-abia apoi fiecare va putea să caute, pe măsura capacităților sale, să meargă mai departe; nu e vorba aici, într-adevăr, de speculaţii fără sens, ci de o cunoaştere ce trebuie esenţial orientată în vederea unei realizări spirituale. Doar astfel – din interiorul tradiţiilor, mai exact spus din însuşi centrul lor, dacă s-a reuşit atingerea lui – se poate lua realmente cunoştinţă de ceea ce constituie unitatea lor esenţială şi fundamentală, deci să se ajungă într-adevăr la deplina cunoaştere a lui *Sanātana Dharma*.

Capitolul III

MĀYĀ[1]

A. K. Coomaraswamy a remarcat recent[2] că este preferabil să se traducă *Māyā* prin „artă" mai degrabă decât prin „iluzie" cum se făcea de obicei; această traducere corespunde într-adevăr unui punct de vedere ce s-ar putea numi mai principial.

> Cel ce produce manifestarea cu ajutorul „artei" sale este Arhitectul divin, iar lumea este „opera sa de artă"; ca atare, lumea nu este nici mai mult nici mai puţin ireală decât sunt propriile noastre opere de artă, care, datorită impermanenţei lor relative, sunt la fel de ireale dacă se compară cu arta ce „rezidă" în artist.

Pericolul principal al folosirii cuvântului „iluzie", într-adevăr, e că se riscă prea adeseori de a-l face sinonim „irealităţii" înţeleasă într-un mod absolut, adică de a considera lucrurile aşa-zis iluzorii ca nefiind decât pur şi simplu un neant, când de fapt e vorba numai de grade

[1] [Publicat în *Etudes Traditionneles*, iulie-august 1947].

[2] Recenzia cărţii postume a lui Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art Civilization* (ed. rom. integrală, *Mituri şi simboluri în civilizaţia indiană*, trad. Sorin Mărculescu, Humanitas, Bucureşti, 1994 – *n.t.*), în *Review of Religion*, n° din martie 1947.

diferite de realitate; însă vom reveni mai încolo asupra acestui punct. Pentru moment, vom adăuga în această privinţă că traducerea destul de frecventă a [termenului] *Māyā* prin „magie", ce s-a pretins uneori a se sprijini pe o similitudine verbală cu totul exterioară şi care nu rezultă în fapt din nici o înrudire etimologică, ni se pare puternic influenţată de prejudecata occidentală modernă ce vrea ca magia să nu aibă decât efecte pur imaginare, lipsite de orice realitate, ceea ce revine din nou la aceeaşi eroare. În orice caz, chiar pentru cei ce recunosc realitatea, în ordinul lor relativ, a fenomenelor produse prin magie, nu există evident nici un motiv de a atribui producţiilor „artei" divine un caracter în mod special „magic", nici de a restrânge în vreun alt mod importanţa simbolismului ce le asimilează cu „opere de artă" înţelese în sensul lor cel mai general[3].

„*Māyā* este „puterea" maternă (*Śakti*) prin care acţionează Înţelepciunea divină"; mai precis, ea este *Kriyā-Śakti*, adică „Activitatea divină" (care este *Ichhā-Śakti*). Ca atare, ea este inerentă lui Brahma însuşi sau Principiului suprem; ea se situează aşadar la un nivel incomparabil superior celui al lui *Prakriti* şi, dacă aceasta e de asemenea numită *Māyā*, în special în *Sānkhya*, ea nu e în realitate decât reflexul acestei *Śakti* în ordinul „cosmologic"[4]; se poate de altfel remarca aici aplicaţia sensului invers al analogiei, suprema Activitate reflectându-se în pura pasivitate, iar „atotputerea" principială în potenţialitatea *materiei prima*. În plus, *Māyā*, prin chiar faptul că este „arta divină" ce rezidă în Principiu, se identifică de asemenea cu „Înţelepciunea", *Sophia*, înţeleasă în acelaşi sens ca în tradiţia iudeo-creştină; şi,

---

[3] Bineînţeles că acest sens trebuie să fie conform concepţiei tradiţionale a artei şi nu a teoriilor „estetice" ale modernilor.

[4] În terminologia occidentală, s ar putea spune aici că nu trebuie să se confunde Natura naturans cu Natura naturata, deşi ambele sunt desemnate prin numele de Natura.

ca atare, ea este mama lui *Avatāra*, înainte de toate, în ce priveşte generarea sa eternă, ca *Śakti* a Principiului, una cu Principiul însuşi, de altfel, căruia nu-i este decât aspectul „matern"[5]; şi ea este la fel mama lui, în ce priveşte naşterea sa în lumea manifestată, ca *Prakriti*, fapt ce arată încă mai clar conexiunea ce există între aceste două aspecte superior şi inferior ale *Māyei*[6].

Putem face o altă remarcă, în legătură directă cu „arta" divină, în ce priveşte semnificaţia „vălului *Māyei*": acesta este înainte de toate „stofa" din care e făcută manifestarea ţesăturii despre care am vorbit în altă parte[7] şi, deşi nu pare în general să se-nţeleagă acest lucru, această semnificaţie e indicată foarte clar în anumite reprezentări, în care pe acest văl sunt figurate diverse fiinţe ce aparţin lumii manifestate. Numai în mod secundar, aşadar, acest văl apare în acelaşi timp ca ascunzând sau înfăşurând într-un fel Principiul, asta deoarece desfăşurarea manifestării îl ascunde într-adevăr privirilor noastre; acest punct de vedere, care este cel al fiinţelor manifestate, e iarăşi invers, de altfel, din punct de vedere principial, căci face manifestarea să apară ca „exterioară" în raport cu Principiul, pe când ea nu poate să-i fie decât „interioară", deoarece nimic n-ar putea exista în vreun fel în afara Principiului, care, prin faptul că este infinit, conţine în mod necesar toate lucrurile în sine.

---

5 Krişna spune: „Deşi fără naştere,… mă nasc din propria-mi *Māyā*" (*Bhagavad-Gītā*, IV, 6).

6 Cf. *La Grande Triade*, cap. I, partea finală; trebuie înţeles bine în această privinţă că tradiţia creştină, neconsiderând în mod distinct aspectul „matern" în Principiul însuşi, nu poate, explicit cel puţin, să se situeze, în ce priveşte concepţia sa despre Theotokos, decât în cel de-al doilea dintre punctele de vedere pe care le-am indicat. Cum spune Coomaraswamy, „nu întâmplător numele mamei lui Buddha este *Māyā*" (la fel cum, la greci, *Maïa* este mama lui Hermes); pe cele de mai sus se sprijină şi apropierea pe care unii au vrut s-o facă între numele *Māyā* şi *Maria*.

7 *Simbolismul Crucii*, trad. Daniel Hoblea, Ed. Aion, Oradea, 2000.

Aceasta ne readuce la problema iluziei: propriu- zis iluzoriu e punctul de vedere care consideră manifestarea ca exterioară Principiului; şi în acest sens, iluzia este de asemenea „ignoranţă" (*avidyā*), adică tocmai contrariul sau inversul „Înțelepciunii" despre care am vorbit mai sus; aceasta este, s-ar putea spune, cealaltă față a *Māyei*, dar cu condiția de a adăuga că această față nu există decât ca o consecință a modului eronat în care considerăm producțiile sale. Acestea sunt într-adevăr altceva decât ne par a fi, căci toate exprimă ceva din Principiu, la fel cum orice operă de artă exprimă ceva din autorul ei, acest lucru conferindu-le întreaga realitate; aceasta nu este prin urmare decât o realitate dependentă şi „participantă", care poate fi considerată nulă față de realitatea absolută a Principiului[8], dar care, în ea însăşi, nu este mai puțin o realitate. Iluzia poate fi deci înțeleasă, dacă se doreşte, în două sensuri diferite, fie ca o aparență falsă pe care o iau lucrurile în raport cu noi, fie ca o mai mică realitate a aceloraşi lucruri în raport cu Principiul; însă, în ambele cazuri, ea implică în mod necesar un fundament real şi, în consecință, n-ar putea fi niciodată asimilată, în nici un fel, unui pur neant.

---

8 Coomaraswamy aminteşte în această privinţă o formulă a Sfântului Augustin: „*Quo comparata nec pulchra, nec bona, nec sunt*" (*Confesiuni*, XI, 4).

CAPITOLUL IV

NĀMA-RŪPA[1]

Se ştie că, în tradiţia hindusă, individualitatea este considerată ca fiind constituită din unirea a două elemente, mai exact a două ansambluri de elemente, desemnate prin termenii *nāma* şi respectiv *rūpa*, semnificând literalmente „nume" şi „formă", reuniţi în general în expresia compusă *nāma-rūpa*, care cuprinde astfel individualitatea în întregul ei, *nāma* corespunzând părţii „esenţiale" a acestei individualităţi, iar *rūpa* părţii sale „substanţiale"; acestea sunt aşadar aproape echivalentul *ειδος*-ului şi *υλη*-ului lui Aristotel, ori a ceea ce scolasticii au numit „formă" şi „materie"; însă, aici, trebuie să se ţină seama de o imperfecţiune destul de deranjantă a terminologiei occidentale: „forma", într-adevăr, echivalează în acest caz lui *nāma*, în timp ce, dimpotrivă, atunci când se ia acelaşi cuvânt în sensul său obişnuit, *rūpa* se traduce obligatoriu prin „formă"[2]. Cuvântul „materie" nefiind mai puţin lipsit de inconveniente, din motive explicate în alte ocazii asupra

---

1 [Publicat în *Etudes Traditionnelles*, martie, 1940].

2 În engleză, s-ar putea evita până la un punct echivocul convenindu-se redarea „formei" scolastice prin *form* şi a „formei", în sens obişnuit, prin *shape*; dar, în franceză, e imposibil să se găsească două cuvinte care să facă posibilă o asemenea distincţie.

cărora nu vom reveni acum, preferăm folosirea termenilor „esență" și „substanță", luați firește în sensul relativ în care sunt susceptibili de a fi aplicați unei individualități.

Dintr-un alt punct de vedere puțin diferit, *nāma* corespunde de asemenea părții subtile a individualității, iar *rūpa* părții sale corporale sau sensibile; în fond, această distincție coincide cu precedenta, căci tocmai părțile subtilă și corporală joacă în definitiv, în ansamblul individualității, rolul „esenței" și al „substanței" una în raport cu cealaltă. În toate cazurile, când ființa este eliberată de condiția individuală, se poate spune că e „dincolo de nume și de formă", deoarece acești doi termeni complementari sunt propriu-zis termenii constitutivi ai individualității ca atare; se-nțelege de la sine că e vorba aici de ființa care a trecut la o stare supra-individuală, pentru că, într-o altă stare individuală, deci încă „formală", ea și-ar regăsi obligatoriu echivalentul în *nāma* și *rūpa*, deși „forma" n-ar mai fi în acest caz corporală cum este în starea umană.

Totuși, trebuie spus de asemenea că *nāma* este susceptibil de o anumită transpoziție în care nu mai e corelativul lui *rūpa*; aceasta apare în special când se spune că ceea ce subzistă când moare un om este *nāma*[3]. E-adevărat, s-ar putea crede, înainte de toate, că nu e vorba aici decât de prelungiri extra-corporale ale individualității umane; acest mod de a vedea e de altfel acceptabil într-un anumit sens, în măsura în care se identifică *rūpa* cu corpul; propriu-zis, n-am mai avea aici, în acest caz, o veritabilă transpoziție, ci partea subtilă a individualității ar continua să fie desemnată ca *nāma* după dispariția părții corporale. Ar mai putea fi astfel când acest *nāma* e considerat „fără sfârșit", căci aceasta poate să nu se refere decât la perpetuitatea ciclică;

[3] *Brihad-Aranyaka Upanişad*, III, 2, 12.

de asemenea, un ciclu oarecare poate fi numit „fără sfârşit", în sensul că sfârşitul său îşi reîntâlneşte în mod analogic începutul, cum se observă mai ales în exemplul ciclului anual (*samvatsara*)[4]. Totuşi, nu mai e la fel când se precizează că fiinţa care subzistă ca *nāma* a trecut în lumea zeilor (*deva*)[5], adică într-o stare „angelică" sau supra-individuală; o asemenea stare fiind „informală", nu se mai poate vorbi de *rūpa*, în timp ce *nāma* este transpus într-un sens superior, fapt posibil în virtutea caracterului supra-sensibil pe care îl are chiar în accepţiunea sa obişnuită şi individuală; în acest caz, fiinţa este de asemenea „dincolo de formă", dar nu poate fi şi „dincolo de nume" decât dacă a ajuns la starea necondiţionată, iar nu doar la o stare care, oricât de înaltă, aparţine încă domeniului existenţei manifestate. Putem remarca faptul că acest lucru îl semnifică, în doctrinele teologice occidentale, concepţia conform căreia natura angelică (*devatva*) este o „formă" pură (ce s-ar putea reda în sanscrită prin *śuddha-nāma*), adică neunită cu o „materie"; într- adevăr, ţinând seama de particularităţile limbajului scolastic semnalate mai sus, e vorba tocmai de o stare „informală"[6].

În această transpoziţie, *nāma* echivalează încă grecescului *ειδος*, înţeles de această dată în sens platonician mai degrabă decât aristotelician: e „ideea", nu în accepţiunea psihologică şi „subiectivă" pe care i-o dau modernii, ci în sensul transcendent de „arhetip", aşadar ca realitate a „lumii inteligibile", din care „lumea sensibilă" nu oferă

---

[4] *Jaiminīya Upaniṣad*, *Brāhmana*, I, 35.

[5] *Ibid.*, III. 9.

[6] Nu e mai puţin adevărat că natura angelică, la fel ca tot ce e manifestat, comportă în mod necesar un amestec de „act" şi de „putere"; unii par să fi asimilat pur şi simplu aceşti doi termeni „formei" şi „materiei", care le corespund într-adevăr, dar au în mod normal o accepţiune mai restrânsă; şi aceste diferenţe de terminologie au generat anumite confuzii.

decât un reflex sau o umbră[7]; de altfel, în această privinţă, „lumea sensibilă" poate reprezenta aici, în mod simbolic, tot domeniul manifestării formale, „lumea inteligibilă" fiind cea a manifestării informale, adică lumea zeilor (*deva*). La fel trebuie înțeleasă aplicarea termenului *nāma* modelului „ideal" pe care artistul trebuie mai întâi să-l contemple în interior, abia apoi realizându-şi opera sub o formă sensibilă, care este propriu-zis *rūpa*, aşa încât, când „ideea" e astfel „încorporată", opera de artă poate fi privită, întocmai fiinţei individuale, ca o combinaţie de *nāma* şi *rūpa*[8].

Există astfel, pentru a spune aşa, o „coborâre" (*avatārana*) a ideii în domeniul formal; asta nu înseamnă, bineînțeles, că ideea ar fi afectată în acest fel, ci mai degrabă că se reflectă într-o anumită formă sensibilă, care provine din ea şi căreia îi dă într-un fel viață; s-ar mai putea spune, în această privinţă, că „ideea" în ea însăşi corespunde „spiritului" iar aspectul ei „încorporat" „sufletului". Această similitudine cu opera de artă permite înțelegerea mai exactă a adevăratei naturi a raportului ce există între „arhetip" şi individ, prin urmare a raportului între cele două sensuri ale termenului *nāma*, după cum este aplicat în domeniul „angelic" sau în domeniul uman, aşadar când desemnează, pe de o parte, principiul informal sau „spiritual" al fiinţei, ce poate fi numit de asemenea „esența" sa pură, iar pe de altă parte, partea subtilă a individualităţii, care nu este „esență" decât într-un sens cu totul relativ şi în raport cu partea sa corporală, dar care, cu acest titlu, reprezintă „esenţa" în domeniul individual şi poate fi deci considerată în acesta ca un reflex al adevăratei „esențe" transcendente.

---

7 Să ne amintim aici de simbolismul peşterii lui Platon.

8 Asupra acestui punct, la fel şi pentru o bună parte din celelalte considerații expuse în acest articol, vezi Ananda Coomaraswamy, *The Part of Art in Indian Life*, în culegerea comemorativă a centenarului lui Śrī Rămakrişna, *The Cultural Heritage of India*, vol. III, pp. 485-513.

Mai rămâne de explicat acum simbolismul inerent termenilor *nāma* şi *rūpa*, care permite trecerea de la sensul lor literal, adică de la accepţiunea comună a cuvintelor „nume" şi „formă", la aplicaţiile luate în considerare. Relaţia poate părea mai evidentă la prima vedere pentru „formă" decât pentru „nume", poate pentru că, în ce priveşte această formă, nu ieşim în fond din ordinul sensibil, la care se raportează direct sensul obişnuit al cuvântului; cel puţin aşa stau lucrurile când e vorba de existenţa umană; şi, dacă ar fi în discuţie o altă stare individuală, ar fi suficient să se ţină seama că, în ce o priveşte, trebuie să existe în mod necesar o anumită corespondenţă între constituţia fiinţei manifestate în această stare şi cea a individului uman, prin chiar faptul că e vorba tot de o stare formală. Pe de altă parte, pentru a înţelege bine adevărata semnificaţie a lui *nāma*, se cer noţiuni în general mai puţin răspândite, amintindu-ne înainte de toate că, precum am explicat altundeva, „numele" unei fiinţe, chiar înţeles în mod literal, e efectiv o expresie a „esenţei" sale; acest „nume" este de altfel şi un „număr" în sensul pitagorician şi kabalistic, ştiindu-se în plus că, chiar şi doar din punctul de vedere al filiaţiei istorice, concepţia „ideii" platoniciene, despre care vorbeam adineauri, e strâns legată de cea a „numărului" pitagorician.

Asta nu este tot: mai este important de remarcat că „numele", în sens literal, e în mod propriu un sunet, deci aparţine ordinului auditiv, în timp ce „forma" aparţine ordinii vizuale; aici, „ochiul" (sau vederea) este prin urmare luat ca simbol al experienţei sensibile, pe când „urechea" (sau auzul) e luată ca simbol al intelectului „angelic" sau intuitiv[9]; şi la fel „revelaţia", sau intuiţia directă a adevărurilor inteligibile, este reprezentată ca o „auzire"

[9] Cf. *Brihad-Aranyaka Upanişad*, I, 4, 17.

(de unde semnificaţia tradiţională a cuvântului *śruti*)[10]. Se-nţelege de la sine că, în ele însele, auzul şi vederea depind în egală măsură de domeniul sensibil; dar, pentru transpunerea lor simbolică, atunci când sunt puse astfel în legătură reciprocă, trebuie să se ia în considerare între ele o anumită ierarhie, care rezultă din ordinea desfăşurării elementelor şi, în consecinţă, a calităţilor sensibile ce le corespund: calitatea auditivă, raportându-se la eter care este primul dintre elemente, e mai „primordială" decât calitatea vizuală, care se raportează la foc; şi se vede că, prin aceasta, semnificaţia termenului *nāma* se leagă într-un mod direct de ideile tradiţionale ce au în doctrina hindusă un caracter într-adevăr fundamental, ne referim la cele ale „primordialităţii sunetului" şi „perpetuităţii Vedei".

---

[10] Se cuvine să se adauge totuşi că, în anumite cazuri, vederea şi organul său pot simboliza de asemenea intuiţia intelectuală („ochiul Cunoaşterii" în tradiţia hindusă, sau „ochiul inimii în tradiţia islamică); însă, în acest caz, e vorba de un alt aspect al simbolismului luminii, şi în consecinţă al „vizibilităţii", diferit de cel pe care l-am luat în considerare în prezent, căci în acesta din urmă intervin mai cu seamă raporturile vederii şi auzului, sau a calităţilor sensibile corespondente; trebuie întotdeauna să ne amintim că simbolismul tradiţional nu este niciodată „sistematic".

Capitolul V

ĀTMĀ-GĪTĀ[1]

În cea mai recentă lucrare a noastră am făcut aluzie la un sens interior al *Bhagavad-Gītei*, care, când e considerată din acest punct de vedere, ia numele de *Ātmā-Gītā*[2]; cum ni s-au cerut câteva explicații pe acest subiect, credem că nu va fi lipsit de interes să le dăm aici.

Bhagavad-Gītā, care este, precum se știe, un episod desprins din *Mahābhārata*[3], a fost de atâtea ori tradusă în limbile occidentale, încât ar trebui să fie bine cunoscută de toată lumea; dar nu este așa, deoarece, la drept vorbind, nici una dintre aceste traduceri nu face dovada unei veritabile înțelegeri. Titlul însuși este în general redat într-un mod ușor inexact, prin „Cântul Preafericitului", căci în realitate, sensul principal al lui *Bhagavat* este cel de „glorios" și „venerabil"; cel de „fericit" există de asemenea, însă într-un mod foarte secundar, în cazul de care e vorba[4]. Într- adevăr,

---

[1] [Publicat în *Voile d'Isis*, martie 1930].

[2] *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. V.

[3] Amintim că cele două *Itihāsa*, adică *Rāmāyana* și *Mahābhārata*, făcând parte din *Smriti*, deci având caracterul de scrieri tradiționale, sunt cu totul altceva decât simple „poeme epice", în sensul profan și „literar", cum le văd îndeobște occidentalii.

[4] Există o anumită înrudire, care poate predispune la confuzie, între radăcinile *bhaj* și *bhuj*; aceasta din urmă, al cărei sens primar este cel de „a

Bhagavat este un epitet aplicabil tuturor aspectelor divine, de asemenea ființelor considerate în mod special demne de venerație[5]; ideea de fericire, în fond de ordin cu totul individual şi uman, nu se află în mod necesar conținută în el. Nu e nimic neobişnuit ca acest epitet să fie aplicat în special lui *Krişna*, care nu este doar un personaj venerabil, ci, ca al optulea *avatāra* al lui *Vişnu*, corespunde realmente unui aspect divin; însă există aici ceva în plus.

Pentru a înțelege aceasta, trebuie să amintim că punctele de vedere vişnuit şi şivait, corespunzătoare la două mari căi potrivite unor fiinţe de natură diferită, iau fiecare, ca suport pentru a se înălţa către Principiul suprem, unul din cele două aspecte divine – complementare într-un fel şi cărora le datorează denumirea lor – transpunându-l şi identificându-l astfel cu Principiul însuşi, considerat fără nici o restricție şi dincolo de orice determinare şi specificare. De aceea, adepții lui Şiva (*Śaiva*) desemnează Principiul suprem ca *Mahādeva* sau *Maheśvara*, care este propriu-zis un echivalent al lui *Śiva*, în timp ce adepții lui Vişnu (*Vaiśnava*) îl desemnează, la fel, printr-unul din numele lui *Vişnu*, ca *Nārāyana* sau *Bhagavat*, acesta din urmă fiind folosit în special de o anumită ramură [a vişnuiților] ce poartă din acest motiv denumirea de *Bhāgavata*. Nu există de altfel în aceasta nici un element de contradicție: numele sunt multiple ca şi căile la care se raportează, însă aceste căi conduc toate, mai mult sau mai puţin direct, spre aceeaşi țintă; doctrina hindusă nu cunoaşte nimic asemănător exclusivismului occidental, pentru care o singură şi aceeaşi cale ar trebui să se potrivească în mod similar tuturor ființelor, fără a ține seama de diferențele de natură ce există între acestea.

mânca", exprimă mai ales ideile de plăcere, posesiune, fericire; dimpotrivă, în prima şi în derivatele sale, ca *bhaga* şi mai ales *bhakti*, ideile predominante sunt cele de venerație, adorație, respect, devotament sau ataşament.

[5] Buddhiştii dau fireşte acest titlu lui Buddha, iar jainiştii [sfinţilor lor numiţi] *Tīrthankara*.

Acum va fi uşor de înţeles că *Bhagavat*, identificat cu Principiul suprem, nu este altceva, prin el însuşi, decât *Ātman* necondiţionat; acest lucru e adevărat în toate cazurile, fie că *Ātman* e considerat în ordinul „macrocosmic", fie în cel „microcosmic", în funcţie de aplicaţia ce o avem în vedere; evident, nu putem relua toate dezvoltările pe care le-am dat altundeva acestui subiect[6]. Aici ne interesează, în modul cel mai direct, aplicaţia pe care o putem numi „microcosmică", adică aceea făcută fiecărei fiinţe considerate în particular; în această privinţă, Krişna şi Arjuna reprezintă „Sinele" şi respectiv „eul", personalitatea şi individualitatea, care sunt *Ātman* necondiţionat şi *jīvātman*. Învăţătura dată de Krişna lui Arjuna este, din acest punct de vedere interior, intuiţia intelectuală supra-raţională prin care „Sinele" se comunică „eului", când acesta este „calificat" şi pregătit pentru ca această comunicare să poată fi stabilită în mod efectiv.

Va trebui să se remarce, fapt de cea mai mare importanţă pentru problema în discuţie, că Krişna şi Arjuna sunt reprezentaţi în acelaşi car de luptă; acest car este „vehiculul" fiinţei considerată în starea sa de manifestare; şi, în timp ce Arjuna luptă, Krişna conduce carul fără să lupte, adică fără a fi el însuşi angajat în acţiune. Într-adevăr, lupta despre care e vorba simbolizează acţiunea, într-un mod cu totul general, sub o formă apropiată naturii şi funcţiunii [celor din casta] *kşatriya*, cărora le este în mod special destinată cartea[7];

---

[6] Vom reveni în special, pentru acesta şi pentru ce va urma, la consideraţiile pe care le-am expus în *L'Homme et son devenir selon le Vedânta* (ed. rom., René Guénon, *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, trad. Maria Ivănescu, Ed. Antet, 1995; *n.t.*).

[7] E de notat că acest sens e la fel, într-un mod foarte exact, cel al concepţiei islamice despre „războiul sfânt" (*jihad*); aplicaţia socială şi exterioară nu este aici decât secundară, fapt arătat clar prin aceea că ea constituie doar „micul război sfânt" (*jihad seghir*), pe când „marele război sfânt" (*jihad kebir*) este de ordin pur interior şi spiritual.

câmpul de bătălie (*kşetra*) este domeniul acţiunii, în care individul îşi desfăşoară posibilităţile; şi această acţiune nu afectează în nici un fel fiinţa principială, permanentă şi imuabilă, ci priveşte doar „sufletul viu" individual (*jīvātman*). Cei doi urcaţi în acelaşi car de luptă sunt deci echivalenţi celor două păsări despre care se vorbeşte în *Upanişade*:

> Două păsări, tovarăşe inseparabil unite, stau pe acelaşi arbore; una mănâncă fructul arborelui, cealaltă priveşte fără să mănânce[8].

Aici, de asemenea, cu un simbolism diferit pentru a reprezenta acţiunea, prima este *jīvātman*, iar a doua *Ātman* necondiţionat; la fel e cu „cei doi ce au intrat în peşteră", despre care e vorba într-un alt text[9]; şi dacă aceştia sunt întotdeauna strâns uniţi, e pentru că, într-adevăr, ei nu sunt decât unul în raport cu realitatea absolută, căci *jīvātman* nu se distinge de *Atmā* decât în mod iluzoriu.

Mai există pentru a exprima această unire, tocmai în raport direct cu *Ātmā-Gītā*, un termen deosebit de remarcabil: *Naranārāyana*. Se ştie că *Nārāyana*, „Cel care merge (sau care e purtat) pe ape", e un nume al lui *Vişnu*, aplicat prin transpoziţie lui *Paramātman* sau Principiului suprem, precum am spus mai sus; apele reprezintă aici posibilităţile formale sau individuale[10]. Pe de altă parte, *nara* sau *nri* este omul, fiinţa individuală ca aparţinătoare speciei umane; şi e locul să remarcăm strânsa relaţie ce există între

---

[8] *Mundaka Upanişad*, Mundaka 3, Khanda 1, śruti I; *Śvetāśvatara Upanişad*, Adhyāya 4, shruti 6.

[9] *Katha Upanişad*, Adhyăya 1, Vallī 3, Śriti 1. – „Grota" nu este altceva decât cavitatea inimii, care reprezintă locul unirii individualului cu Universalul sau a „eului" cu „Sinele".

[10] În tradiţia creştină, mersul lui Hristos pe ape are o semnificaţie ce se raportează la acelaşi simbolism.

acest termen şi *nāra*, care desemnează apele[11]; aceasta ne-ar antrena de altfel prea departe de subiectul nostru. Astfel, *Nara* şi *Nārāyana* sunt individualul şi respectiv Universalul, „eul" şi „Sinele", starea manifestată a unei ființe şi principiul său non-manifestat; ei sunt reuniți indisolubil în ansamblul *Naranārāyana* şi au fost descrişi uneori ca doi asceți ce trăiesc în Himālaya, fapt ce aminteşte în special de ultimul dintre textele *Upanişadelor* menționat mai înainte, în care „cei doi ce au intrat în peşteră" sunt desemnați în acelaşi timp ca „locuind pe cel mai înalt pisc"[12]. Se spune la fel că, în acelaşi ansamblu, *Nara* este Arjuna, iar *Nārāyana* este Krişna; cei doi urcați în acelaşi car de luptă sunt întotdeauna, sub un nume sau altul şi oricare ar fi formele simbolice folosite, *jīvātman* şi *Paramātman*.

Aceste indicații vor permite înțelegerea sensului interior al *Bhagavad-Gītei*, față de care toate celelalte nu sunt în definitiv decât aplicații mai mult sau mai puțin contingente. Acest lucru e adevărat mai ales în sensul social, în care funcțiile de contemplație şi de acțiune, raportându-se la supra-individual şi respectiv la individual, sunt considerate ca fiind cele ale brāhmanului şi ale kşatryia[13]. Se spune că brāhmanul este tipul ființelor fixe sau imuabile (*sthāvara*), iar kşatriya al celor mobile sau schimbătoare (*jangama*)[14]; se poate observa uşor analogia existentă între aceste două clase de ființe, pe de-o parte şi, pe de altă parte, personalitatea

---

[11] Poate, la greci, numele de Neree sau Nereide, nimfele apelor, nu e lipsit de legătură cu sanscritul *Nārā*.

[12] Există aici o indicație a raporturilor simbolice între peşteră şi munte, la care am avut ocazia să facem aluzie în *Le Roi du Monde* (ed. rom., René Guénon, *Regele Lumii*, trad. Roxana Cristian şi Florin Mihăescu, Ed. Rosmarin, Bucureşti, 1994 – *n.t.*).

[13] Acest punct de vedere l-am dezvoltat în special în *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

[14] Ansamblul ființelor este desemnat uneori prin compusul *sthāvarajangama*.

imuabilă şi individualitatea supusă schimbării; şi aceasta stabileşte imediat legătura între acest sens şi precedentul. În afară de asta, chiar unde e vorba în special de kşatriya, vedem că acesta, dat fiind că acțiunea e funcția sa proprie, poate simboliza individualitatea oricare ar fi ea, angajată de asemenea în acțiune prin înseşi condiţiile existenței sale, în timp ce brāhmanul, datorită funcției sale de contemplație sau cunoaştere pură, reprezintă stările superioare ale ființei[15]16; şi astfel s-ar putea spune că orice ființă are în ea însăşi brāhmanul şi kşatriya, dar cu predominanța uneia sau alteia dintre cele două naturi, după cum tendințele sale o îndreaptă cu predilecție spre contemplație sau acțiune. Se vede de aici că importanța învățăturii conținute în *Bhagavad-Gītā* e departe de a se limita la [cei din casta] kşatriya, înțeleşi în mod propriu, deşi forma sub care este expusă li se potriveşte în mod particular; şi dacă occidentalii, la care natura lui kşatryia e mult mai frecvent întâlnită decât cea a brāhmanului, ar reveni la înțelegerea ideilor tradiționale, o asemenea formă le-ar fi fără îndoială cel mai uşor accesibilă.

[15] De aceea brāhmanul este desemnat ca un *Deva* pe pământ, *Deva* corespunzând stărilor supra-individuale sau informale (deşi încă manifestate); această desemnare, riguros justă, pare a nu fi fost înțeleasă niciodată de occidentali.

Capitolul VI

A CINCEA VEDA[1]

Dintre erorile specific moderne pe care am avut adesea ocazia să le denunțăm, una din cele ce se opun în modul cel mai direct oricărei înțelegeri adevărate a doctrinelor tradiționale e aceea ce ar putea fi numită „istoricism", o simplă consecință, în fond, a mentalității „evoluționiste": ea constă, într-adevăr, în a presupune că toate lucrurile au început în modul cel mai elementar și grosier, suferind apoi o elaborare progresivă, o concepție sau alta apărând într-un moment determinat și cu atât mai târziu cu cât e considerată de ordin mai elevat, aceasta implicând că ea nu poate fi decât „produsul unei civilizații deja avansate", după o expresie devenită atât de curentă încât e repetată uneori mecanic chiar de cei ce încearcă să reacționeze împotriva unei asemenea mentalități, dar care nu au decât intenții „tradiționaliste" fără nici o cunoaștere tradițională veritabilă.

Acestei perspective se cuvine să i se opună categoric afirmația că, dimpotrivă, la origine, tot ce aparținea domeniului spiritual și intelectual se afla într-o stare de

[1] [Publicat în *Etudes Traditionnelles*, august-septembrie 1937].

perfecţiune, de care n-a făcut apoi decât să se îndepărteze treptat în cursul „întunecării" ce însoţeşte în mod necesar întreg procesul ciclic de manifestare; această lege fundamentală, pe care trebuie să ne mulţumim s-o amintim aici fără a intra în dezvoltări mai ample, e evident suficientă pentru a reduce la nimic toate rezultatele pretinsei „critici istorice". Se mai poate remarca faptul că această perspectivă implică o părere preconcepută decisă să nege orice element supra-uman, să trateze doctrinele tradiţionale în felul unei „gândiri" pur umane, cu totul comparabilă în această privinţă cu filozofia şi ştiinţele profane; nici cu acest punct de vedere nu este posibil nici un compromis; de altfel, chiar această „gândire" profană este foarte recentă, neputând apărea decât ca „produsul unei degenerescenţe deja avansate", am putea spune întorcând într-un sens „anti- evoluţionist" fraza pe care am citat-o adineauri.

Dacă aplicăm aceste consideraţii generale la tradiţia hindusă, putem afirma, contrar opiniei orientaliştilor, că nu există nimic din ceea ce s-a numit „vedism", „brahmanism" şi „hinduism", dacă înţelegem prin acestea doctrine (ce ar fi apărut în epoci succesive şi s-ar fi înlocuit unele pe altele, fiecare fiind caracterizată prin concepţii esenţialmente diferite, dacă nu chiar mai mult sau mai puţin contradictorii), concepţii ce s-ar fi format succesiv ca urmare a unei „reflexii" imaginate după modelul simplei speculaţii filozofice. Aceste denumiri, dacă se ţine cu orice preţ să fie păstrate, nu trebuie privite decât ca desemnarea unei singure şi aceleiaşi tradiţii, căreia, într-adevăr, toate îi pot corespunde; şi cel mult s-ar putea spune că fiecare se raportează în mod mai direct la un anumit aspect al acestei tradiţii, diferitele ei aspecte fiind de altfel strâns legate şi cu neputinţă de izolat unele de altele. Aceasta rezultă imediat din faptul că tradiţia respectivă este, în principiu, conţinută integral în Veda şi, în consecinţă,

tot ce este contrar Vedei sau nu derivă în mod legitim din ea e chiar prin aceasta exclus din această tradiție, sub orice aspect ar fi considerată; unitatea şi invariabilitatea esențiale ale doctrinei sunt astfel asigurate, oricare ar putea fi de altfel dezvoltările şi adaptările ei pentru a răspunde nevoilor şi aptitudinilor oamenilor unei epoci sau alteia.

Trebuie înțeles bine, într-adevăr, că imuabilitatea în sine a doctrinei nu împiedică nici o dezvoltare sau o adaptare, cu singura condiție ca ele să fie întotdeauna în strictă conformitate cu principiile, dar şi ca, în acelaşi timp, să nu constituie o „noutate", deoarece n-ar putea fi vorba în orice caz decât de o „explicație" a ceea ce doctrina implica dintotdeauna, ori de o formulare a aceloraşi adevăruri în termeni diferiți pentru a le face mai uşor accesibile mentalității unei epoci mai „întunecate". Ceea ce putea fi la început sesizat imediat şi fără dificultate în principiul însuşi, oamenii epocilor ulterioare nu mai erau în stare să vadă, decât în cazuri excepţionale, fiind necesară compensarea acestei lipse generale de înţelegere printr-o mulţime de explicaţii şi comentarii, inutile până în acel moment; în plus, aptitudinile de a ajunge în mod direct la cunoaşterea pură devenind tot mai rare, trebuiau deschise alte „căi" pentru a pune în lucrare mijloace din ce în ce mai contingente, urmând într-un fel, pentru a o remedia în măsura posibilului, „coborârea" ce avea loc de la o epocă la alta pe parcursul ciclului umanității terestre. Astfel, s-ar putea spune, aceasta a primit, pentru a-şi atinge scopurile transcendente, facilități cu atât mai mari cu cât nivelul său spiritual şi intelectual scădea mai mult, pentru a salva ce se mai putea salva, ținându-se seama de condițiile determinate în mod inevitabil de legea ciclului.

Prin aceste considerații se poate într-adevăr înțelege locul pe care-l ocupă, în tradiția hindusă, ceea ce este de obicei desemnat prin numele de „tantrism", ca ansamblu

al învăţăturilor şi mijloacelor de „realizare” mai special adaptate condiţiilor din *Kali-Yuga*. Ar fi deci cu totul greşit să se vadă aici o doctrină aparte şi cu atât mai puţin un „sistem” oarecare, aşa cum prea se grăbesc s-o facă întotdeauna occidentalii; la drept vorbind, e vorba mai degrabă de un „spirit”, dacă putem spune aşa, care, mai mult sau mai puţin difuz, pătrunde întreaga tradiţie hindusă sub actuala sa formă, astfel încât ar fi aproape imposibil să i se fixeze, în interiorul acesteia, limite precise şi bine definite; dacă ne gândim de altfel că începutul lui *Kali-Yuga* urcă mult dincolo de timpurile numite „istorice”, va trebui să se recunoască faptul că însăşi originea tantrismului, departe de a fi atât de „tardivă” cum o cred unii, scapă inevitabil mijloacelor limitate de care dispune cercetarea profană.

În plus, când vorbim aici de origine, făcând-o să coincidă cu aceea a lui *Kali-Yuga*, acest fapt nu e decât pe jumătate adevărat; mai precis, e adevărat doar cu condiţia să se precizeze că nu e vorba decât de tantrismul ca atare, aşadar ca expresie sau manifestare exterioară a ceva care, ca tot restul tradiţiei, exista principial în Veda însăşi, deşi n-a fost formulată şi dezvoltată în aplicaţiile sale decât atunci când circumstanţele au cerut-o. Se observă aici un dublu punct de vedere: pe de-o parte, tantrismul poate fi găsit până în Veda, deoarece este în mod principial inclus în ea, dar, pe de altă parte, nu poate fi numit astfel, ca aspect distinct al doctrinei, decât din momentul în care a fost „explicitat” din motivele arătate, şi doar în acest sens trebuie considerat ca specific pentru *Kali-Yuga*.

Denumirea tantrismului provine din faptul că învăţăturile care stau la baza lui sunt exprimate în tratate ce poartă numele generic de *Tantra*, în raport direct cu simbolismul ţesutului despre care am vorbit în alte ocazii, pentru că, în sens propriu, *tantra* este „firul” unei ţesături;

tot în altă parte, am mai remarcat că se găsesc cuvinte cu aceeaşi semnificaţie aplicate Cărţilor sacre. Aceste *Tantra* sunt privite adesea ca o „a cincea Veda", destinată în special oamenilor din *Kali-Yuga*; acest lucru ar fi complet nejustificat dacă ele, precum am explicat mai înainte, n-ar deriva din Veda, înţeleasă în accepţiunea sa cea mai riguroasă, cu titlu de adaptare la condiţiile unei epoci determinate. Trebuie să ţinem seama că, în realitate, Veda este una, principial şi într-un fel „atemporal", înainte de a deveni triplă, apoi cvadruplă în formarea sa; iar dacă ea poate fi cvintuplă în epoca actuală, datorită dezvoltărilor suplimentare cerute de facultăţile de înţelegere mai puţin „deschise" şi nemaiputându-se exercita atât de direct în ordinul intelectualităţii pure, este evident că acest lucru nu va afecta mai mult unitatea sa primă, care este esenţialmente aspectul său „perpetuu" (*Sanātana*), deci independent de condiţiile particulare ale oricărei epoci.

Doctrina din *Tantra* nu e aşadar şi nu poate fi în definitiv decât o dezvoltare normală, conform anumitor puncte de vedere, a ceea ce este conţinut în Veda, căci doar în acest fel ea poate fi, precum este de fapt, parte integrantă a tradiţiei hinduse; în ce priveşte mijloacele „realizării" (*sādhana*) prescrise de *Tantra*, se poate spune că, prin chiar acest fapt, ele sunt de asemenea derivate în mod legitim din Veda, de vreme ce nu sunt în fond decât aplicarea şi punerea efectivă în lucrare a aceleiaşi doctrine. Dacă aceste mijloace – în care trebuie cuprinse, fireşte, fie cu titlu principal sau doar accesoriu, riturile de toate genurile – par totuşi să îmbrace un anumit caracter de „noutate" în raport cu cele ce le-au precedat, e pentru că nu era cazul să fie luate în considerare în epocile anterioare, decât poate cu titlu de pure posibilităţi, deoarece oamenii nu aveau atunci nevoie de ele, dispunând de alte mijloace mai potrivite naturii lor. Există aici ceva

comparabil cu dezvoltarea specială a unei ştiinţe tradiţionale într-o epocă sau alta, dezvoltare ce nu constituie nici ea o „apariţie" spontană sau o „inovaţie" oarecare, deoarece, nici în acest caz, nu poate fi vorba realmente decât de o aplicaţie a principiilor, ce îşi avea în acestea o preexistenţă cel puţin implicită, oricând pasibilă, în consecinţă, să fie redată explicit în orice moment, presupunând că ar exista vreun motiv pentru aceasta; însă, în mod sigur, acest motiv nu se găseşte în fapt decât în circumstanţele contingente care condiţionează o epocă determinată.

Acum, că riturile strict „vedice", deci aşa cum erau „la început", nu mai sunt actualmente practicabile, rezultă foarte clar din simplul fapt că *soma*, care joacă în ele un rol capital, s-a pierdut la o dată imposibil de evaluat „istoriceşte"; bineînţeles, când vorbim aici de *soma*, ne referim la un ansamblu de lucruri a căror cunoaştere, mai întâi manifestă şi accesibilă tuturor, a devenit ascunsă în cursul ciclului, cel puţin pentru umanitatea obişnuită. Trebuia prin urmare ca, de atunci, să existe pentru aceste lucruri „suplinitori" care, în mod necesar, nu puteau fi găsiţi decât într-un ordin inferior faţă de al lor, altfel spus, „suporturile" graţie cărora o „realizare" rămânea posibilă deveneau din ce în ce mai „materializate" de la o epocă la alta, în conformitate cu mersul descendent al desfăşurării ciclice; relaţia între vin şi *soma*, în ce priveşte folosirea lor rituală, ar putea servi ca exemplu simbolic. Această „materializare" nu trebuie de altfel înţeleasă în sensul cel mai restrâns şi obişnuit al cuvântului; aşa cum o considerăm noi, ea începe să se producă, se poate spune, îndată ce se iese din cunoaşterea pură, care singură este pura spiritualitate; şi apelul la elemente de ordin sentimental sau volitiv, de exemplu, nu e unul din cele mai neglijabile semne ale acestei „materializări", chiar dacă sunt folosite legitim, aşadar exclusiv ca mijloace

subordonate unui scop ce rămâne întotdeauna cunoaşterea, deoarece, dacă ar fi altfel, nu s-ar mai putea vorbi nicidecum de „realizare”, ci doar de o deviaţie, de un simulacru sau o parodie, lucruri riguros excluse, bineînţeles, de ortodoxia tradiţională, sub orice formă şi la orice nivel ar putea fi considerată.

Cele de mai sus se aplică în mod exact tantrismului, a cărui „cale”, într-un mod general, e mai mult „activă” decât „contemplativă” sau, în alţi termeni, se situează mai degrabă de partea „puterii” decât de cea a cunoaşterii; un fapt deosebit de semnificativ sub acest raport este importanţa acordată „căii eroilor” (*vīra-mārga*). Este evident că *vīrya*, termen echivalent latinului *virtus*, cel puţin conform accepţiunii pe care acesta o avea înainte de a fi deturnat într-un sens „moral” de către stoici, exprimă în mod propriu calitatea esenţială şi într-un fel „tipică” a lui kşatriya şi nu a brāhmanului; şi *vīra* se distinge de *paśu*, adică de fiinţa supusă legăturilor existenţei comune, mai puţin printr-o cunoaştere efectivă decât printr-o afirmare voluntară a „autonomiei”, care, în acest stadiu, poate încă, după întrebuinţarea pe care i-o va da, să-l îndepărteze de ţel sau să-l conducă la el. Într-adevăr, pericolul este aici ca „puterea” să fie căutată pentru ea însăşi și să devină astfel un obstacol în loc să fie un sprijin, şi ca individul să ajungă să o ia drept propriul său scop; evident, acestea nu constituie decât devierea şi abuzul ei, ce nu rezultă în definitiv decât dintr-o neînţelegere de care doctrina nu este nicidecum responsabilă; în fond, cele spuse nu privesc decât „calea” ca atare şi nu scopul, care, insistăm din nou, e mereu acelaşi şi nu poate fi în nici un caz altul decât cunoaşterea, căci doar prin şi în aceasta îşi „realizează” fiinţa cu adevărat toate posibilităţile.

Nu e mai puţin adevărat că mijloacele propuse pentru a atinge acest scop sunt marcate, cum trebuie să fie în mod

inevitabil, de caracterele speciale ale lui *Kali-Yuga*: să ne amintim, în această privinţă, că rolul propriu „eroului” e pretutindeni şi întotdeauna reprezentat ca o „questa”, care, dacă poate fi încununată de succes, riscă de asemenea să ajungă la un eşec; şi „questa” însăşi presupune că există, atunci când „eroul” apare, ceva ce a fost pierdut anterior şi pe care acesta trebuie să-l regăsească; această misiune, la sfârşitul căreia *vīra* va deveni *divya*, poate fi definită, dacă se doreşte, drept o căutare a *soma* sau a „băuturii nemuririi” (*amritā*), care reprezintă de altfel, din punct de vedere simbolic, echivalentul exact a ceea ce a fost în Occident „questa Graalului”; şi, prin *soma* regăsit, sfârşitul ciclului îşi reîntâlneşte începutul în „atemporal”.

Partea a treia

APLICAȚII COSMOLOGICE ÎN DOCTRINELE HINDUSE

Capitolul I

DHARMA[1]

Cuvântul *dharma* pare a fi unul dintre termenii sanscriţi ce îi incomodează cel mai mult pe traducători, şi nu fără motiv, deoarece, în fapt, el prezintă multiple sensuri, fiind cu siguranţă imposibil de a-l reda în mod uniform printr-un acelaşi cuvânt într-o altă limbă; poate chiar, de multe ori, ar fi mai bine să fie păstrat pur şi simplu, cu condiţia de a-l explica printr-un comentariu. Gualtherus H. Mees, care a consacrat acestui subiect o carte apărută recent[2], şi care, deşi se limitează aproape exclusiv la punctul de vedere social, dovedeşte mai multă înțelegere decât întâlnim la majoritatea occidentalilor, remarcă foarte just că, dacă există în acest termen o anumită indeterminare, aceasta nu este nicidecum sinonimă vagului, căci ea nu dovedeşte că concepţiile celor vechi ar fi fost lipsite de claritate, nici că ei n-ar fi ştiut să distingă diferitele aspecte ale termenului în discuţie; acest pretins vag, căruia i s-ar putea găsi multe exemple, indică mai degrabă faptul că gândirea celor vechi era mult mai puţin limitată decât cea a modernilor, şi că, în loc să fie analitică ca a acestora, ea era esenţialmente sintetică. Mai

[1] [Publicat în *Voile d'Isis*, octombrie 1935].

[2] *Dharma and Society* (N. V. Service, The Hague; Luzac and Co., London). Cea mai mare parte a cărţii se referă în special la chestiunea castelor (*varna*), însă acest punct de vedere merită el singur un alt articol.

regăsim de altfel ceva din această indeterminare în termenul „lege", de exemplu, care circumscrie de asemenea sensuri foarte diferite între ele; în multe cazuri, cuvântul „lege", alături de „ordine", poate reda cel mai puțin imperfect ideea de *dharma*.

Se ştie că *dharma* este derivat din rădăcina *dhri*, care înseamnă a purta, a suporta, a susține, a menține[3]; e vorba propriu-zis de un principiu de conservare a ființelor, aşadar de stabilitate, cel puțin în măsura în care aceasta e compatibilă condițiilor manifestării, căci toate aplicațiile privind *dharma* se raportează la lumea manifestată. Prin urmare, nu e posibil să se admită, aşa cum autorul pare a fi dispus s-o facă, faptul că acest termen poate fi mai mult sau mai puțin un substitut al lui *Ātman*, cu singura diferență că ar fi „dinamic" în loc să fie „static"; *Ātman* este non-manifestat, deci imuabil; şi *dharma* îi este o expresie, dacă se doreşte, în sensul că reflectă imutabilitatea principială în ordinul manifestării; nu e „dinamic" decât în măsura în care manifestarea implică în mod necesar „devenirea", dar este ceea ce face ca această „devenire" să nu fie pură schimbare, ceea ce menține în ea, în cursul schimbării, o anumită stabilitate relativă. E de altfel important de remarcat, în această privință, că rădăcina *dhri* este aproape identică, ca formă şi sens, cu rădăcina *dhru*, din care derivă cuvântul *dhruva* ce desemnează „polul"; de fapt, dacă vrem să înțelegem într-adevăr noțiunea de *dharma*, la această idee de „pol" sau de „axă" a lumii manifestate se cuvine să ne referim: e ceea ce rămâne invariabil în centrul revoluțiilor tuturor lucrurilor şi reglează cursul schimbării prin chiar faptul că nu participă la el. Nu trebuie uitat că, prin caracterul sintetic al gândirii ce îl exprimă, limbajul este aici mult mai strâns legat de simbolism decât în limbile moderne, acesta susținând multiplicitatea de sensuri despre care vorbeam adineauri; şi poate s-ar putea chiar arăta că

---

[3] Orice ar spune autorul, o înrudire de rădăcină cu cuvântul „formă" e puțin plauzibilă şi, în orice caz, nu vedem ce consecințe ar putea rezulta de aici.

această concepție despre *dharma* se leagă destul de direct de reprezentarea simbolică a „axei" prin figura „Arborelui Lumii".

Pe de altă parte, dl. Mees semnalează just înrudirea noțiunii de *dharma* cu aceea de *rita*, care are etimologic sensul de „rectitudine" (la fel ca şi *Te*-ul din tradiția extrem-orientală, de asemenea foarte apropiat de *dharma*), fapt ce aminteşte şi mai evident ideea de „axă", adică a unei direcții constante şi invariabile. În acelaşi timp, termenul *rita* este identic cu „rit", acesta din urmă, într-adevăr, la origine cel puțin, desemnând ceea ce e îndeplinit în conformitate cu ordinea; el nu ajunge să ia o accepțiune mai restrânsă decât ca urmare a degenerescenței ce dă naştere unei activități „profane", în orice domeniu ar fi. Trebuie înțeles bine că ritul îşi păstrează totdeauna acelaşi caracter, activitatea non-rituală fiind cea deviată: ceea ce nu e decât „convenție" sau „obicei", fără nici o rațiune profundă, nu exista la origine; şi ritul, considerat în mod tradițional, nu are nici un raport cu acestea, care nu pot fi decât o contrafacere sau o parodie a lui. Mai mult, când vorbim aici de conformitatea cu ordinea, nu trebuie să înțelegem doar ordinul uman, ci şi, chiar înainte de toate, ordinul cosmic; în orice concepție tradițională, într-adevăr, există întotdeauna o strictă corespondență între cele două, tocmai ritul menținând relațiile lor într-un mod conştient, ce implică într-un fel o colaborare a omului, în sfera în care îşi exercită activitatea, cu însuşi ordinul cosmic.

La fel, noțiunea de *dharma* nu este limitată la om, ci e aplicabilă tuturor ființelor şi stărilor lor de manifestare; iată de ce o concepție exclusiv socială nu e suficientă pentru a o înțelege în profunzime: aceasta nu e decât o aplicație particulară, ce nu trebuie separată de „legea" sau „norma" primordială şi universală căreia nu-i este decât traducerea în mod specific uman. Fără îndoială, se poate vorbi de o lege (*dharma*) proprie fiecărei ființe (*svadharma*) sau fiecărui grup de ființe, de pildă a unei colectivități umane; însă

aceasta nu e la drept vorbind decât o particularizare a legii (*dharma*) în raport cu condițiile speciale ale acelei ființe sau acelui grup, ale căror natură şi constituţie sunt obligatoriu analoage celor ale ansamblului din care fac parte, fie acest ansamblu o anumită stare de existență, fie manifestarea în întregul ei, căci analogia se aplică tuturor nivelurilor şi treptelor.

Se observă că suntem aici foarte departe de vreo concepție „morală": dacă ideea de „justiție" e potrivită uneori pentru a reda sensul lui *dharma*, e numai în măsura în care este o expresie umană a echilibrului sau armoniei, adică a unuia din aspectele menținerii stabilității cosmice. Cu atât mai mult, ideea de „virtute" nu se poate aplica aici decât în măsura în care arată că acțiunile unei ființe sunt conforme propriei sale naturi şi, prin asta, ordinii totale ce-şi are reflexul sau imaginea în natura fiecăreia. De asemenea, dacă se ia în considerare o colectivitate umană şi nu o individualitate izolată, ideea „legislației" nu intră în [conceptul de] *dharma* decât pentru că această legislație trebuie să fie în mod normal o adaptare a ordinii cosmice la mediul social; acest caracter e vizibil mai ales în ce priveşte instituția castelor, cum vom vedea într-un viitor articol. Astfel se explică în definitiv toate semnificațiile secundare ale cuvântului *dharma*; în acest sens, nu există dificultăți decât atunci când se ține ca aceste semnificații să fie considerate separat şi fără a vedea în ce fel derivă dintr-un principiu comun, care este, s-ar putea spune, unitatea fundamentală la care se reîntoarce multiplicitatea lor[4].

Înainte de a încheia această privire generală, pentru a situa mai exact noțiunea de *dharma*, trebuie să indicăm

---

[4] E uşor de înţeles de asemenea că aplicaţia socială a [concepţiei de] *dharma* se traduce întotdeauna, dacă se preferă folosirea limbajului modern, ca „datorie" şi nu ca „drept"; „datoria" (*dharma*) proprie unei fiinţe nu poate evident să se exprime decât prin ceea ce trebuie să facă ea însăşi şi nu prin ceea ce trebuie să facă altele faţă de ea, situaţie ce depinde fireşte de *dharma* acestor fiinţe.

locul pe care îl ocupă printre scopurile fixate vieţii umane de Scrierile tradiționale hinduse. Aceste scopuri, în număr de patru, sunt enumerate, într-o ordine ierarhică ascendentă, astfel: *artha*, *kāma*, *dharma*, *mokşa*; acesta din urmă, adică „Eliberarea", e singurul scop suprem şi, fiind dincolo de domeniul manifestării, este de un ordin cu totul diferit de al celorlalte trei şi fără măsură comună cu acestea, aşa cum absolutul nu are măsură comună cu relativul. Cât priveşte celelalte trei scopuri, raportate la manifestat, *artha* cuprinde ansamblul bunurilor de ordin corporal; *kāma* este dorinţa, a cărei satisfacere constituie binele de ordin psihic; *dharma* fiind superior acesteia, realizarea sa trebuie considerată ca o relevare propriu-zisă a ordinului spiritual, fapt în acord cu caracterul de universalitate pe care i l-am recunoscut. Se-nţelege de la sine, totuşi, că aceste scopuri, inclusiv *dharma*, fiind contingente ca şi manifestarea în afara căreia n-ar putea fi luate în considerare, sunt întotdeauna subordonate scopului suprem, în raport cu care nu sunt în fond decât simple mijloace. Fiecare dintre aceste scopuri este de altfel subordonat celor superioare lui, toate rămânând relative; însă, când sunt enumerate fără *mokśa*, e vorba de un punct de vedere limitat la manifestat, numai aşa *dharma* putând apărea uneori drept scopul cel mai înalt ce-i poate fi propus omului.

În continuare, vom vedea că aceste scopuri sunt în corespondenţă mai ales cu diferitele *varna*[5]; şi putem spune de pe-acum că această corespondenţă se sprijină în mod esenţial pe teoria celor trei *guna*, fapt ce arată că, şi aici, ordinul uman e indisolubil legat de ordinul cosmic în întregul lui.

---

5 [Cf. Capitolul următor].

Capitolul II

VARNA[1]

În cartea sa *Dharma and Society*, Gualtherus H. Mees insistă mai ales, cum am spus-o deja, asupra chestiunii castelor; el nu acceptă de altfel cuvântul „caste" în sensul înțeles de noi, ci preferă să păstreze termenul sanscrit *varna* fără a-l traduce, ori îl redă prin expresia „clase naturale", care definește destul de bine subiectul, deoarece avem de-a face, într-adevăr, cu o repartiție ierarhică a ființelor umane după propria natură a fiecăreia. Totuși, cuvântul „clase", chiar însoțit de un calificativ, evocă ideea a ceva mai mult sau mai puțin comparabil cu clasele sociale ale Occidentului, care sunt într-adevăr pur artificiale, neavând nimic în comun cu o ierarhie tradițională, față de care nu reprezintă decât cel mult un fel de parodie sau caricatură. De aceea, în ce ne privește, considerăm că ar fi mai potrivit cuvântul „caste", care nu are, desigur, decât o valoare convențională, dar a fost anume ales pentru a desemna organizarea hindusă; însă dl Mess îl rezervă multelor caste ce există în India actuală, în care vrea să vadă ceva cu totul diferit de *varna* originare. Nu putem împărtăși acest mod de a considera lucrurile,

[1] [Publicat în *Voile d'Isis*, noiembrie 1935].

pentru că, în realitate, nu avem aici decât subdiviziuni secundare, datorate unei complexităţi sau diferenţieri mai mari a organizării sociale şi, oricare ar fi numărul lor, ele nu intră mai puţin în cadrul celor patru *varna*, care singure constituie ierarhia fundamentală şi rămân în mod necesar invariabile, ca expresie a principiilor tradiţionale şi reflex al ordinului cosmic în ordinul social uman.

Sub această distincţie pe care vrea s-o facă dl. Mees între *varna* şi „castă", există o idee ce ni se pare inspirată în mare parte de teoriile bergsoniene despre „societăţile deschise" şi „societăţile închise", deşi nu se referă niciodată în mod expres la acestea: el încearcă să distingă două aspecte ale lui *dharma*, din care unul ar corespunde mai mult sau mai puţin [la ceea ce am numit] *varna* iar celălalt „castei", a căror predominanţă s-ar afirma alternativ în ceea ce el numeşte „perioade ale vieţii" şi „perioade ale formei", cărora le atribuie caractere „dinamice" şi respectiv „statice".

Nu avem intenţia să discutăm aici aceste concepţii filozofico-istorice, neîntemeiate, evident, pe nici o dată tradiţională; este mai interesant pentru noi să relevăm o neînţelegere legată de cuvântul *jāti*, despre care autorul crede că desemnează ceea ce el numeşte „castă", pe când, în realitatea, e folosit pur şi simplu ca un echivalent sau sinonim al lui *varna*. Cuvântul *jāti* înseamnă literalmente „naştere", dar nu trebuie înţeles – cel puţin nu exclusiv, nici în principiu – în sensul de „ereditate"; el desemnează natura individuală a fiinţei, atât cât e determinată în mod necesar de naşterea sa, ca ansamblul posibilităţilor pe care le va desfăşura în cursul existenţei sale; această natură rezultă înainte de toate din ceea ce este fiinţa în ea însăşi, incluzând partea ereditară propriu-zisă şi, în mod secundar, influenţele mediului; se cuvine să mai adăugăm că mediul este determinat în mod normal printr-o anumită lege a „afinităţii", de a fi cât mai

conform posibil tendințelor proprii ființei născute în el; spunem în mod normal, căci pot exista aici excepții mai mult sau mai puțin numeroase, cel puțin într-o perioadă de confuzie precum *Kali-Yuga*.

Aşa stând lucrurile, nu vedem ce ar putea fi o castă „deschisă", dacă se înțelege prin aceasta (şi ce s-ar putea înțelege altceva?) că un individ ar avea posibilitatea să-şi schimbe casta la un moment dat; asta ar implica pentru el o schimbare de natură, la fel de neconceput pe cât ar fi o schimbare subită a speciei în viața unui animal sau a unei plante (se poate remarca faptul că cuvântul *jāti* are şi sensul de „specie", fapt ce justifică mai complet această comparație). O aparentă schimbare de castă n-ar putea fi decât repararea unei erori, în cazul în care i s-ar fi atribuit individului o castă ce nu era realmente a sa; însă faptul că o asemenea eroare se poate produce uneori (tocmai ca urmare a întunecării perioadei *Kali-Yuga*), nu împiedică, la modul general, posibilitatea de a-i determina adevărata castă a naşterii; dacă dl. Mees pare să creadă că doar respectarea eredității ar interveni în acest caz, e pentru că ignoră, fără îndoială, faptul că mijloacele acestei determinări pot fi furnizate de anumite ştiințe tradiționale, de astrologie, de pildă (care, bineînțeles, e aici cu totul altceva decât pretinsa „astrologie ştiințifică" a unor occidentali moderni şi n-are nimic de-a face cu arta „conjecturală" sau „divinatorie", nici cu empirismul statisticilor şi al calculului probabilităților).

Acestea fiind spuse, să revenim la noțiunea de *varna*; acest cuvânt înseamnă propriu-zis „culoare", dar şi, prin extensie, „calitate", putând desemna, din acest motiv, natura individuală; dl. Mees elimină foarte just interpretarea bizară propusă de unii, care vor să vadă în sensul de „culoare" dovada că distincția între [diferitele] *varna* ar fi fost, la origine, bazată pe diferențe de rasă, fapt neconfirmat de

nimic. Adevărul este că [acestor] *varna* le sunt atribuite culori într-un mod pur simbolic; „cheia” acestui simbolism e dată de corespondența cu [cele trei] *guna*, indicată foarte explicit în acest text din *Vişnu-Purāna*:

> Atunci când *Brahman*, conform proiectului său, a vrut să producă lumea, ființele în care prevala *sattva* au ieşit din gura sa; cele în care *rajas* era predominant au ieşit din pieptul său; altele, în care *rajas* şi *tamas* erau puternici, au ieşit din coapsele sale; în sfârşit, altele provin din tălpile sale, având drept caracteristică principală pe *tamas*. Din aceste ființe au fost alcătuite cele patru *varna* – *Brāhmana*, *Kşatriya*, *Vaiśya* şi *Śūdra* –, care provin respectiv din gura, pieptul, coapsele şi tălpile sale.

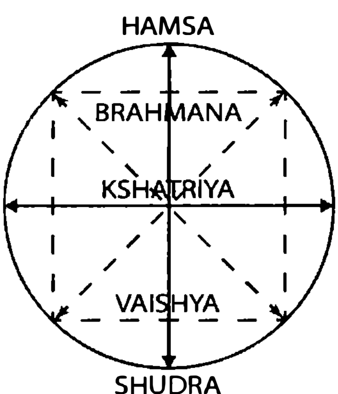
Sattva, fiind reprezentat prin culoarea albă, e atribuit fireşte [celor din *varna*] *Brāhmana*; la fel, roşul, culoarea reprezentativă pentru *rajas*, le este atribuită [celor din *varna*] *Kşatriya*; [cei din *varna*] *Vaiśiya*, caracterizați printr-un amestec al celor două *guna* inferioare, au drept culoare simbolică galbenul; în fine, negrul, culoarea lui *tamas*, se potriveşte [celor din *varna*] *Śūdra*.

Ierarhizarea [celor patru] *varna*, determinată prin [cele trei] *guna* ce predomină în ele, se suprapune peste cea a elementelor, aşa cum am arătat în studiul nostru special dedicat acestui subiect[2], fapt indicat şi de comparaţia schemei alăturate cu aceea prezentată atunci. Trebuie doar remarcat, pentru ca similitudinea să fie completă, că locul eterului trebuie ocupat aici de *Hamsa*, adică de casta unică primordială ce exista în *Krita-Yuga*, care conţinea cele patru *varna* ulterioare în principiu şi în stare nediferenţiată, în acelaşi mod în care eterul conţine celelalte patru elemente.

---

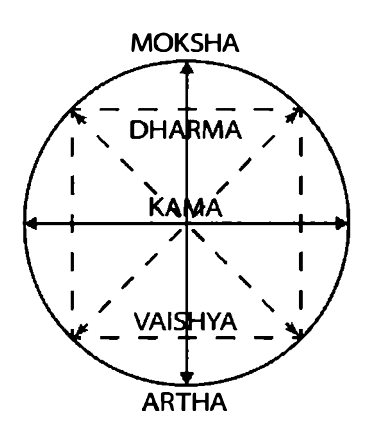
[2] [Vezi *Teoria hindusă a celor cinci elemente*].

Pe de altă parte, dl Mees încearcă, reținându-se de altfel să împingă analogiile prea departe, să indice o corespondenţă a celor patru *varna* cu cele patru *āshrama* sau stadii regulate de existență, pe care nu le vom examina aici, la fel cu cele patru scopuri ale vieții umane despre care am vorbit înainte în legătură cu *dharma*; însă, în acest ultim caz, chiar faptul că e vorba totdeauna de o diviziune quaternară l-a condus la o inexactitate evidentă. Într-adevăr, e inadmisibil să se propună ca un scop, fie chiar cel mai inferior, dobândirea a ceva care să corespundă pur şi simplu lui *tamas*; repartiția, dacă se efectuează de jos în sus, trebuie deci să înceapă de la gradul imediat superior acestuia, aşa cum o arată a doua noastră schemă; şi e uşor de înțeles că *dharma* corespunde lui *sattva*, *kāma* lui *rajas*, iar *artha* unui amestec de *rajas* şi *tamas*.



În acelaşi timp, relațiile acestor scopuri cu caracterul şi rolul celor trei *varna* superioare (ai căror membri posedă calităţi de *ārya* şi de *dvija*) apar în acest caz de la sine: funcţiunea [celui din *varna*] *Vaiśiya* se raportează mai mult la dobândirea *artha*-ei sau a bunurilor de ordin corporal; *kāma* sau dorința este mobilul activităţii corespunzătoare [celui din *varna*] *Kşatriya*; şi [cel din *varna*] *Brāhmana* este cu adevărat reprezentantul şi apărătorul lui *dharma*. În ce

privește *mokşa*, acest scop suprem este, cum am spus-o deja, de un ordin în întregime diferit de al celorlalte trei şi lipsit de măsură comună cu acestea; el se situează, aşadar, dincolo de tot ce corespunde funcţiunilor particulare ale [celor patru] *varna*, neputând fi cuprins, precum scopurile tranzitorii şi contingente, în sfera ce reprezintă domeniul existenţei condiţionate, deoarece el este tocmai eliberarea de această existenţă, situându-se, bineînţeles, dincolo de cei trei *guna*, care nu privesc decât stările manifestării universale.



Aceste consideraţii arată destul de clar că, atunci când e vorba de instituţii tradiţionale, un punct de vedere exclusiv „sociologic" e insuficient pentru a pătrunde în fondul lucrurilor, deoarece adevăratul fundament al acestor instituţii este de ordin propriu- zis „cosmologic"; fireşte, unele lacune în această privinţă nu trebuie totuşi să ne împiedice să recunoaştem meritul cărţii d-lui. Mees, mult superioară, fără îndoială, majorităţii lucrărilor consacrate de alţi occidentali aceloraşi chestiuni.

Capitolul III

TEORIA HINDUSĂ A CELOR CINCI ELEMENTE[1]

Se ştie că, în doctrina hindusă, punctul de vedere „cosmologic" este reprezentat în principal de *Vaiśeşika* şi, sub un alt aspect, de *Sānkhya*, aceasta din urmă putând fi caracterizată ca „sintetică" iar prima ca „analitică". Numele *Vaiśeşika* derivă din *viśeşa*, care înseamnă „caracter distinctiv" şi, prin urmare, „lucru individual"; el desemnează aşadar ramura doctrinei aplicată cunoaşterii lucrurilor în mod distinctiv şi individual. Acest punct de vedere corespunde cel mai exact – sub rezerva diferenţelor antrenate obligatoriu de modurile de gândire a două popoare – la ceea ce grecii, în special în perioada „presocratică", numeau „filozofie fizică". Preferăm totuşi folosirea termenului „cosmologie" pentru a evita orice echivoc şi a marca mai clar diferenţa profundă existentă între aceasta şi fizica modernilor; în Evul Mediu occidental, de altfel, ea era înţeleasă tot ca şi „cosmologie".

Cuprinzând în obiectul său ceea ce se raportează la lucrurile sensibile sau corporale, care sunt de ordin eminamente individual, *Vaiśeşika* s-a ocupat cu teoria elementelor, deci a principiilor constitutive ale corpu-

[1] [Publicat în *Voile d'Isis*, august-septembrie 1935].

rilor, mai detaliat decât o puteau face celelalte ramuri ale doctrinei; trebuie totuşi remarcat că e obligatoriu să se facă apel la acestea din urmă, în special la *Sānkhya*, atunci când se caută principiile mai universale din care provin aceste elemente. Aceste principii sunt, conform doctrinei hinduse, în număr de cinci; ele sunt numite în sanscrită *bhūta*, cuvânt derivat din rădăcina verbală *bhū*, care înseamnă „a fi", însă în mod mai particular are sensul de „a subzista", desemnând aşadar fiinţa manifestată considerată sub aspectul său „substanţial" (aspectul „esenţial" fiind exprimat prin rădăcina *as*); prin urmare, acest cuvânt e legat de ideea de „devenire", deoarece rădăcina oricărei „deveniri" ţine de „substanţă", în opoziţie cu imutabilitatea „esenţei"; în acest sens, *Prakriti* sau „Substanţa universală" poate fi desemnată propriu- zis ca „Natura", cuvânt care, la fel ca echivalentul său grecesc *physis*, implică înainte de toate, prin derivaţia sa etimologică, tocmai ideea de „devenire". Elementele sunt deci privite drept determinaţii substanţiale sau, în alţi termeni, modificări ale *Prakriti*, modificări ce nu au de altfel decât un caracter pur accidental în raport cu aceasta, aşa cum existenţa corporală, ca modalitate definită printr-un ansamblu de condiţii determinate, nu e decât un simplu accident în raport cu Existenţa universală considerată în integralitatea sa.

Dacă se ia acum în considerare, în fiinţă, „esenţa" în corelaţie cu „substanţa" (aspecte reciproc complementare, corespunzând la ceea ce putem numi cei doi poli ai manifestării universale, aşadar expresiile lui *Puruşa* şi respectiv a lui *Prakriti* în această manifestare), va trebui ca acestor determinaţii substanţiale, deci celor cinci elemente corporale, să le corespundă un număr egal de determinaţii esenţiale sau „esenţe elementare", ca „arhetipuri" ale lor, am putea spune, principii ideale sau „forme" în sensul

aristotelician al acestui ultim cuvânt, care să aparţină nu domeniului corporal, ci aceluia al manifestării subtile.

Sānkhya ia în considerare într-adevăr, în acest mod, cinci esenţe elementare, care au primit numele de *tanmātra*: acest termen semnifică literalmente o „măsură" sau o „asignaţie" ce delimitează domeniul propriu al unei anumite calităţi sau „quiddităţi" în Existenţa universală. Bineînţeles, fiind de ordin subtil, aceste *tanmātra* nu sunt perceptibile prin simţuri precum elementele corporale şi combinaţiile lor; ele sunt doar „conceptibile" în mod ideal şi nu pot primi denumiri particulare decât prin analogie cu diferitele ordine de calităţi sensibile ce le corespund, deoarece, aici, calitatea este expresia contingentă a esenţei. În realitate, ele sunt desemnate în mod obişnuit chiar prin numele acestor calităţi: auditivă sau sonoră (*śabda*), tangibilă (*sparśa*), vizibilă (*rūpa*, cu dublul sens de formă şi culoare), gustativă (*rasa*), olfactivă (*gandha*); spunem că aceste denumiri nu trebuie luate decât ca analogice, căci aceste calităţi nu pot fi considerate aici decât în starea principială, cum s-ar spune, şi „non-desfăşurate", pentru că, aşa cum vom vedea, doar prin *bhūta* vor fi manifestate efectiv în ordinul sensibil. Concepţia acestor *tanmātra* e necesară când vrem să raportăm noţiunea de elemente la principiile Existenţei universale, cu care este de asemenea în legătură, dar de această dată dinspre partea „substanţială", dintr-un alt ordin de consideraţii despre care vom vorbi în continuare; dimpotrivă, această concepţie nu-şi află locul când ne limităm la studiul existenţelor individuale şi a calităţilor sensibile ca atare, de aceea e ignorată în *Vaiśeşika*, care, prin definiţie, se situează în acest din urmă punct de vedere.

Vom aminti că cele cinci elemente recunoscute de doctrina hindusă sunt următoarele: *ākāśa*, eterul; *vāyu*, aerul; *tejas*, focul; *ap*, apa; *prithvī*, pământul. Aceasta este

ordinea desfăşurării sau a diferenţierii lor, pornind de la elementul primordial, eterul; ele sunt enumerate totdeauna în această ordine în toate textele din *Veda* în care sunt menţionate, în special în pasajele din *Chāndogya Upanişad* şi *Taittirīyaka Upanişad* unde este descrisă geneza lor; fireşte, ordinea lor de resorbţie sau de întoarcere în starea nediferenţiată este inversă acesteia. Pe de altă parte, fiecărui element îi corespunde o calitate sensibilă privită ca propria sa calitate, care îi manifestă în mod esenţial natura şi prin care ne este cunoscut; corespondenţa astfel stabilită între cele cinci elemente şi cele cinci simţuri este următoarea: eterului îi corespunde auzul (*śrotra*), aerului pipăitul (*tvac*), focului vederea (*chakşus*), apei gustul (*rasana*), pământului mirosul (*ghrāna*), ordinea desfăşurării simţurilor fiind la fel cea a elementelor de care sunt legate şi depind în mod direct; şi această ordine este, bineînţeles, conformă celei în care am enumerat mai înainte calităţile sensibile raportându-le în mod principial la *tanmātra*. Mai mult, orice calitate manifestată într-un element este de asemenea manifestată în următoarele, dar nu ca aparţinându-le în mod propriu, ci ca provenind din elementele precedente; ar fi într-adevăr contradictoriu să se presupună că însuşi procesul de desfăşurare al manifestării, efectuându-se astfel în mod gradat, poate provoca, într-un stadiu ulterior, întoarcerea la starea non-manifestată a ceea ce s-a desfăşurat deja în stadii mai puţin diferenţiate.

Înainte de a merge mai departe, putem remarca, în privinţa numărului elementelor şi a ordinii derivării lor, ca şi a corespondenţei lor cu calităţile sensibile, unele diferenţe importante faţă de teoriile acelor „filozofi fizicieni" greci la care am făcut aluzie la început. Mai întâi, majoritatea acestora nu admit decât patru elemente, nerecunoscând eterul ca un element distinct; prin aceasta, fapt destul

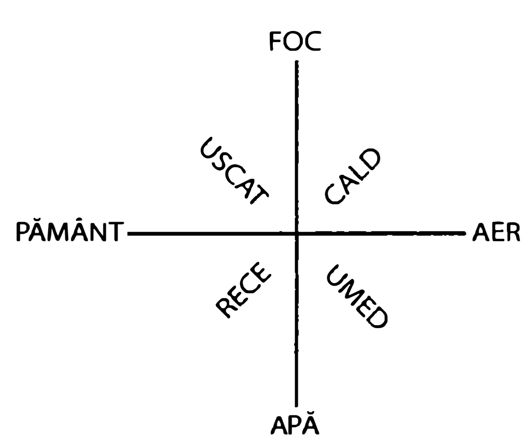
de curios, ei sunt în acord cu jainiştii şi budiştii, aflaţi în opoziţie asupra acestui punct, ca şi asupra multor altora, cu doctrina hindusă ortodoxă. Totuşi, trebuie făcute câteva excepţii, în special pentru Empedocle, care admitea cele cinci elemente, însă desfăşurate în următoarea ordine: eterul, focul, pământul, apa şi aerul, ceea ce pare greu justificabil; şi încă, după unii[2]2, acest filozof n-ar fi admis, nici el, decât patru elemente, enumerate în acest caz într-o ordine diferită: pământul, apa, aerul şi focul. Această din urmă ordine este inversa celei găsite la Platon; de aceea nu trebuie poate văzut în ea ordinea producerii elementelor, ci dimpotrivă ordinea resorbţiei lor unele în celelalte.

După diverse mărturii, orficii şi pitagoricienii recunoşteau cele cinci elemente, fapt perfect normal, dat fiind caracterul cu adevărat tradiţional al doctrinelor lor; mai târziu, Aristotel le-a admis în egală măsură; dar, oricum ar fi, rolul eterului n-a fost niciodată atât de important şi de clar definit la greci, cel puţin în şcolile lor exoterice, ca la hinduşi. În pofida unor texte din *Fedon* şi *Timeu*, fără îndoială de inspiraţie pitagoriciană, Platon nu admitea în general decât patru elemente: pentru el, focul şi pământul sunt elementele extreme, iar aerul şi apa cele de mijloc, ordine diferită de cea tradiţională a hinduşilor, prin faptul că aerul şi focul au fost intervertite în ea; ne putem întreba dacă nu există aici o confuzie între ordinea de producere – dacă aceasta e realmente aşa cum a înţeles-o Platon însuşi – şi o repartiţie după ceea ce s-ar putea numi grade de subtilitate, pe care o vom regăsi de altfel imediat. Platon este în acord cu doctrina hindusă atribuind vizibilitatea focului ca propria lui calitate, dar se îndepărtează de ea atribuind tangibilitatea pământului, în loc s-o atribuie aerului; de altfel, pare destul de dificil să se găsească la greci o corespondenţă stabilită în

[2] Struve, *De Elementis Empedoclis.*

mod riguros între elemente şi calităţile sensibile; şi nu e greu de înţeles acest lucru, pentru că, neluând în considerare decât patru elemente, trebuia să se observe imediat o lacună în această corespondenţă, numărul de cinci fiind admis, pe de altă parte, peste tot la fel în [ceea] ce priveşte simţurile.

La Aristotel găsim consideraţii de un caracter cu totul diferit, în care e vorba şi de calităţi, dar nicidecum de calităţile sensibile propriu-zise; aceste consideraţii sunt bazate într-adevăr pe combinaţiile caldului şi recelui, ca principii de expansiune şi respectiv de condensare, cu uscăciunea şi umiditatea; focul este cald şi uscat, aerul – cald şi umed, apa – rece şi umedă, pământul – rece şi uscat. Grupările acestor patru calităţi, care se opun două câte două, nu privesc aşadar decât cele patru elemente obişnuite, cu excluderea eterului, ceea ce se justifică prin observaţia că acesta, ca element primordial, trebuie să conţină ansamblurile calităţilor opuse sau complementare –coexistând astfel în starea neutră în măsura în care se



echilibrează perfect una prin cealaltă – înaintea diferenţierii lor, ce rezultă tocmai dintr-o ruptură a acestui echilibru originar. Eterul trebuie deci reprezentat ca fiind situat în punctul în care opoziţiile nu există încă, dar pornind de

la care ele se produc, adică în centrul figurii cruciale ale cărei brațe corespund celorlalte patru elemente; această reprezentare a fost adoptată de hermetiştii din Evul Mediu, care recunoşteau în mod expres eterul sub denumirea de „quintesență" (*quinta essentia*), ceea ce implică de altfel o enumerare a elementelor într-o ordine ascendentă sau „regresivă", adică inversă celei a producerii lor, căci altfel eterul ar fi primul element şi nu al cincilea; se poate remarca de asemenea că, în realitate, nu e vorba de o „esență", ci de o „substanță" şi, în această privință, expresia folosită arată o confuzie frecventă în terminologia latină medievală, în care distincția între „esență" şi „substanță", în sensul arătat, pare să nu fi fost niciodată prea clară, cum uşor ne putem da seama din filozofia scolastică[3].

Atrăgând atenția asupra acestor comparații, mai trebuie să punem în gardă, pe de altă parte, împotriva unei false asimilări ocazionate uneori de doctrina chineză, în care, într-adevăr, se vorbeşte de „cele cinci elemente"; acestea sunt enumerate astfel: apa, lemnul, focul, pământul, metalul, în ordinea producerii lor. Iluzia acestei asimilări poate fi dată de faptul că, pe de o parte, numărul este acelaşi şi, pe de alta, din cinci termeni, trei poartă denumiri echivalente; dar ce le-ar putea corespunde celorlalți doi şi cum să coincidă

[3] În figura aşezată la începutul tratatului *De Arte Combinatoria* a lui Leibniz şi care reflectă concepţia hermetiştilor, „quintesenţa" este înfăţişată, în centrul crucii elementelor (sau, dacă se doreşte, a dublei cruci a elementelor şi calităţilor), printr-un trandafir cu cinci petale, ce alcătuieşte astfel simbolul rosicrucian. Expresia *quinta essentia* poate fi de asemenea raportată la „quintupla natură a eterului", prin care trebuie să se-nţeleagă, nu cinci „eteruri" diferite cum şi-au imaginat unii moderni (ceea ce este în contradicţie cu nediferenţierea elementului primordial), ci eterul considerat în el însuşi şi ca principiu al celorlalte patru elemente; aceasta este de altfel interpretarea alchimică a acestui trandafir cu cinci petale despre care am vorbit.

ordinea indicată aici cu aceea a doctrinei hinduse[4]? Adevărul este că, în ciuda aparentelor similitudini, e vorba în acest caz de un punct de vedere cu totul diferit, pe care nu ne-am propus de altfel să-l examinăm aici; pentru a evita orice confuzie, ar fi cu siguranță mult mai potrivit să se traducă termenul chinez *hing* printr-un alt cuvânt decât „elemente", de pildă, cum s-a propus[5], prin „agenți", mult mai apropiat de semnificația sa reală.

Aceste remarci fiind făcute, trebuie acum, dacă vrem să precizăm noțiunea de elemente, să înlăturăm mai întâi, însă fără a insista, mai multe opinii eronate destul de răspândite în epoca noastră pe acest subiect. În primul rând, abia e nevoie să se spună că, dacă elementele sunt principiile constitutive ale corpurilor, e într-un cu totul alt sens decât cel în care chimiștii consideră alcătuirea acestor corpuri, ca rezultat al combinării unor „corpuri simple" sau așa-zis „simple": pe de o parte, multiplicitatea corpurilor numite simple se opune clar acestei asimilări și, pe de altă parte, nu e nicidecum dovedit că ar exista corpuri cu adevărat simple, în fapt, această denumire fiind aplicată acelor corpuri pe care chimiștii nu le pot descompune. În orice caz, elementele nu sunt corpuri, nici chiar simple, ci principiile substanțiale pornind de la care sunt formate corpurile; nu trebuie să ne lăsăm înșelați de faptul că sunt desemnate analogic prin nume ce pot fi în același timp ale anumitor corpuri, cu care nu sunt nicidecum identice din acest motiv; și orice corp, oricare ar fi el, provine în realitate din ansamblul celor cinci elemente, deși poate avea în natura sa o anumită predominanță a unuia sau a altuia.

---

[4] Aceste „cinci elemente" se dispun de asemenea conform unei figuri cruciale formată prin dubla opoziție a apei și focului, a lemnului și metalului, însă centrul este ocupat aici de pământ.

[5] Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, p. 313.

S-a intenționat de asemenea, mai recent, asimilarea elementelor cu stările fizice ale materiei aşa cum o înțeleg fizicienii moderni, aşadar cu treptele sale de condensare, produse începând de la eterul primordial omogen ce umple toată întinderea, unind astfel între ele toate părțile lumii corporale. Din acest punct de vedere s-au pus în corespondență – mergând de la mai dens la mai subtil, deci într-o ordine inversă celei admise pentru diferențierea lor – pământul cu starea solidă, apa cu starea lichidă, aerul cu starea gazoasă, iar focul cu o stare mai rarefiată, destul de asemănătoare „stării radiante" a fizicienilor, care ar trebui în acest caz distinsă de starea eterică. Se regăseşte aici acea preocupare vană, atât de comună în zilele noastre, de a pune în acord ideile tradiționale cu concepțiile ştiințifice profane; asta nu înseamnă, de altfel, că un asemenea punct de vedere nu poate conține o parte de adevăr, în sensul că fiecare din aceste stări fizice poate avea raporturi mai speciale cu un element determinat; dar aceasta este cel mult o corespondență şi nu o asimilare, care ar fi de altfel incompatibilă cu coexistența constantă a tuturor elementelor într-un corp oarecare, sub orice stare se prezintă el; şi ar fi încă mai puțin legitim să se treacă dincolo de pretenția identificării elementelor cu calitățile sensibile, care, dintr-un alt punct de vedere, au cu ele o legătură mult mai directă.

Pe de altă parte, ordinea de condensare crescătoare astfel stabilită între elemente e identică celei evidențiate la Platon: focul e aşezat înaintea aerului şi imediat după eter, ca şi cum ar fi primul element diferențiat din sânul mediului cosmic originar; prin urmare, nu aşa se justifică ordinea tradițională afirmată de doctrina hindusă. Trebuie de altfel să se evite întotdeauna situarea exclusivă într-un punct de vedere prea sistematic, adică strict limitat şi particularizat; şi ar însemna cu siguranță să înțelegem greşit teoria lui

Aristotel şi a hermetiştilor pe care am pomenit-o, dacă am căuta s-o interpretăm, sub pretextul că intervin în ea principiile de expansiune şi condensare, în favoarea unei identificări a elementelor cu diversele stări fizice amintite.

Dacă se ține neapărat să se caute un punct de comparație cu teoriile fizice, în accepțiunea actuală a acestui cuvânt, ar fi fără îndoială mai just să se considere elementele, raportându-le la corespondența lor cu calitățile sensibile, ca diferite modalități vibratorii ale materiei, modalități sub care ele se fac perceptibile, succesiv, fiecăruia din simțurile noastre; de altfel, când spunem succesiv, trebuie să se-nțeleagă bine că nu e vorba aici decât de o succesiune pur logică[6]. Când se pune problema modalităților vibratorii ale materiei sau a stărilor sale fizice, trebuie să se atragă atenția asupra faptului că, la hinduşi cel puțin (şi chiar la greci într-o anumită măsură), lipseşte noțiunea de materie în sensul fizicienilor moderni; dovada acestui fapt este că, aşa cum am remarcat altundeva, nu există în sanscrită nici un cuvânt care, chiar aproximativ, să poată fi tradus prin „materie". Prin urmare, dacă e permisă uneori folosirea noțiunii de materie în interpretarea concepțiile anticilor, pentru a ne face mai uşor înțeleşi, totuşi nu trebuie să recurgem la ea decât cu anumite precauții; însă se pot lua în considerare stările vibratorii, de exemplu, fără să se facă obligatoriu apel la proprietățile speciale pe care modernii le atribuie materiei. În ciuda acestui lucru, o asemenea concepție ni se pare mai potrivită să indice analogic ce sunt elementele, printr-o exprimare care să ne dea o imagine a lor, dacă se poate spune aşa, nu să le definească într-adevăr;

---

[6] Se-nţelege de la sine că nu se poate intenţiona în nici un fel să se realizeze, presupunându-se o succesiune cronologică în exercitarea diferitelor simţuri, o concepţie în genul statuii ideale pe care a imaginat-o Condillac în foarte cunoscutul său *Traité de Sensations* (ed. rom., *Tratatul despre senzații*, trad. Iulia Soare, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1962; *n.t.*).

şi poate, în fond, doar de asta e capabil limbajul pe care îl avem la dispoziţie în prezent, ca urmare a uitării în care au căzut ideile tradiţionale în lumea occidentală.

Totuşi, vom adăuga următoarele: calităţile sensibile exprimă, în raport cu individualitatea noastră umană, condiţiile care caracterizează şi determină existenţa corporală, ca mod particular al Existenţei universale, deoarece prin aceste calităţi cunoaştem corpurile, cu excluderea a orice altceva; putem vedea, deci, în elemente, expresia aceloraşi condiţii ale existenţei corporale, nu din punct de vedere uman, ci din punct de vedere cosmic. Ne este imposibil aici să dăm acestei chestiuni dezvoltările pe care le-ar comporta; dar cel puţin se poate înţelege cum provin calităţile sensibile din elemente, ca traducere sau reflectare „microcosmică" a realităţilor „macrocosmice" corespondente. Se înţelege de asemenea că, fiind definite prin ansamblul condiţiilor în discuţie, corpurile sunt constituite ca atare din elementele în care se „substanţializează"; şi se pare că aceasta este noţiunea cea mai exactă şi deopotrivă cea mai generală ce li se poate da acestor elemente.

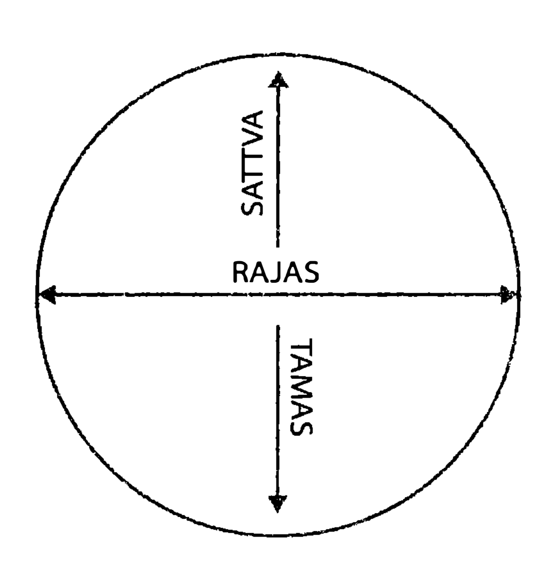
Vom trece acum la alte consideraţii ce vor arăta, mai clar, cum se leagă concepţia elementelor, nu doar de condiţiile speciale ale existenţei corporale, ci şi de condiţiile de existenţă de un ordin mai universal şi, mai precis, chiar de condiţiile oricărei manifestări. Se ştie ce importanţă acordă doctrina hindusă celor trei *guna*: acest termen desemnează calităţi sau atribute constitutive şi primordiale ale fiinţelor considerate în diferitele lor stări de manifestare, ţinând de principiul „substanţial" al existenţei lor, deoarece, din punct de vedere universal, ele sunt inerente lui *Prakriti*, în care se află în perfect echilibru în „indistincţia" purei potenţialităţi nediferenţiate. Orice manifestare sau modificare a „substanţei" reprezintă o ruptură a acestui echilibru; fiinţele

manifestate participă aşadar la cei trei *guna* în diverse grade, nefiind vorba de stări, ci de condițiile generale cărora li se supun în fiecare stare, prin care ele sunt legate într-un fel şi care determină tendința actuală a „devenirii" lor. Nu ne-am propus să intrăm aici într-o expunere completă asupra [celor trei] *guna*, ci doar să le examinăm aplicația în distincția elementelor; nu vom reveni nici asupra definiției fiecărei *guna*, pe care am dat-o deja în multe ocazii; însă vom aminti numai că, acesta fiind aici lucrul cel mai important, *sattva* e reprezentat ca o tendință ascendentă, *tamas* ca o tendință descendentă, iar *rajas*, intermediar între cei doi, ca o expansiune în sensul orizontal.

Cele trei *guna* trebuie să se afle în fiecare dintre elemente ca şi în tot ce aparține domeniului manifestării universale; însă ele se găsesc în proporții diferite, stabilind între aceste elemente un fel de ierarhie, ce poate fi privită ca analoagă ierarhiei care, dintr-un alt punct de vedere incomparabil mai întins, se stabileşte între multiplele stări ale Existenței universale, deşi nu e vorba aici decât de simple modalități incluse în interiorul unei singure şi aceleaşi stări. În apă şi pământ, dar în special în pământ, predomină *tamas*; fizic, acestei forțe descendente şi comprimante îi corespunde gravitația sau greutatea. *Rajas* predomină în aer; de aceea, acest element e privit ca fiind înzestrat esențialmente cu o mişcare transversală. În foc predomină *sattva*, căci focul este elementul luminos; forța ascendentă e simbolizată prin tendința flăcării de a se înălța, traducându-se fizic prin puterea dilatantă a căldurii, această putere opunându-se condensării corpurilor.

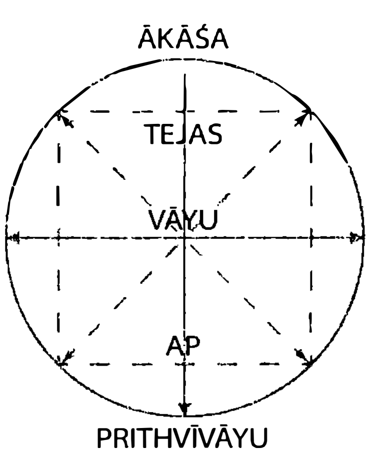
Pentru a da acestora o interpretare mai precisă, putem figura distincția elementelor în interiorul unei sfere: în aceasta, cele două tendințe, ascendentă şi descendentă, despre care am vorbit, se vor exercita conform celor două

direcţii opuse luate pe aceeaşi axă verticală, în sens contrar una alteia şi îndreptându-se spre cei doi poli; cât priveşte expansiunea în sensul orizontal, care marchează un echilibru între aceste două tendinţe, ea se va efectua, fireşte, în planul perpendicular pe mijlocul acestei axe verticale, adică în planul ecuatorului. Considerând acum repartizarea elementelor în această sferă după tendinţele ce predomină în ele, pământul, în virtutea tendinţei descendente a gravitaţiei, trebuie să ocupe punctul cel mai jos (privit ca tărâmul întunericului şi fiind în acelaşi timp fundul apelor), pe când ecuatorul marchează suprafaţa lor, după un simbolism comun, de altfel, tuturor doctrinelor cosmogonice, oricărei forme tradiţionale le-ar aparţine. Apa ocupă deci semisfera inferioară şi, dacă tendinţa descendentă se afirmă încă în natura acestui element, nu se poate spune că



acţiunea sa se exercită într-un mod exclusiv (sau aproape exclusiv, coexistenţa necesară a celor trei *guna* în toate lucrurile împiedicând ca extrema limită să fie vreodată atinsă efectiv în indiferent ce mod al manifestării ar fi), deoarece,

dacă luăm în considerare un punct oarecare al semisferei inferioare diferit de pol, raza corespunzătoare acestui punct are o direcție oblică, intermediară între verticala descendentă și orizontală. Se poate așadar privi tendința marcată printr-o asemenea direcție ca descompunându-se în altele două cărora le este rezultantă, respectiv în acțiunea lui *tamas* și în cea a lui *rajas*; dacă raportăm aceste două acțiuni la calitățile apei, componenta verticală, în funcție de *tamas*, va corespunde densității, iar componenta orizontală, în funcție de *rajas*, fluidității. Ecuatorul marchează regiunea intermediară, a aerului, element neutru ce păstrează echilibrul între cele două tendințe opuse (precum *rajas* între *tamas* și *sattva*), în punctul în care acestea se neutralizează reciproc, și care, întinzându-se transversal pe suprafața apelor, separă și delimitează zonele apei și respectiv focului. Într-adevăr, semisfera superioară e ocupată de foc, în care acțiunea lui *sattva* predomină, dar și cea a lui *rajas* se exercită încă, deoarece tendința în fiecare punct al acestei semisfere, indicată ca înainte pentru semisfera e intermediară, de această



dată, între orizontală și verticala ascendentă: componenta orizontală, în funcție de *rajas*, va corespunde aici căldurii,

iar componenta verticală, în funcție de *sattva*, luminii, căldura și lumina fiind considerate termeni complementari, uniți în natura elementului foc.

N-am vorbit încă aici despre eter: fiind cel mai elevat și subtil element, trebuie să-l situăm în punctul cel mai înalt, adică în polul superior – tărâmul luminii pure – în opoziție cu polul inferior care, cum am spus-o, e tărâmul întunericului. Astfel, eterul domină sfera celorlalte elemente; dar, în același timp, el trebuie văzut ca înfășurând și pătrunzând toate aceste elemente (cărora le este principiu), datorită stării de nediferențiere ce îl caracterizează și îi permite să realizeze o adevărată „omniprezență" în lumea corporală; cum spune Śankarācārya în *Ātmā- Bodha:*

> eterul este răspândit pretutindeni și pătrunde deopotrivă exteriorul și interiorul lucrurilor.

Putem spune așadar că, dintre elemente, doar eterul atinge punctul în care acțiunea lui *sattva* se exercită în cel mai înalt grad; însă nu-l putem localiza în mod exclusiv, cum am făcut-o cu pământul în punctul opus, căci ocupă simultan totalitatea domeniului elementar, oricare ar fi de altfel reprezentarea geometrică folosită pentru a simboliza ansamblul acestui domeniu. Nu am adoptat reprezentarea prin figura sferică doar pentru că permite interpretarea cea mai clară, ci și pentru că, înainte de orice, ea se acordă mai bine decât toate celelalte cu principiile generale ale simbolismului cosmogonic, așa cum pot fi regăsite în toate tradițiile; ar fi de stabilit, în această privință, comparații foarte interesante, dar nu putem intra aici în aceste dezvoltări, care s-ar îndepărta prea mult de subiectul prezentului studiu.

Înainte de a părăsi această parte a expunerii noastre, ne mai rămâne de făcut o ultimă remarcă: dacă luăm elementele în ordinea în care le-am repartizat în sfera

lor, mergând de sus în jos, adică de la cel mai subtil la cel mai dens, regăsim tocmai ordinea indicată de Platon; însă aici această ordine, pe care o putem numi ierarhică, nu se confundă cu ordinea producerii elementelor şi trebuie distinsă cu grijă de ea. Într-adevăr, aerul ocupă în cadrul ei un rang intermediar între foc şi apă, dar e produs înaintea focului şi, la drept vorbind, cauza acestor două situaţii este în fond aceeaşi: aerul e un element neutru într-un fel şi, prin chiar acest fapt, corespunde unei stări mai puţin diferenţiate decât focul şi apa, deoarece cele două tendinţe, ascendentă şi descendentă, se echilibrează reciproc în el. Dimpotrivă, acest echilibru este rupt în foc în favoarea tendinţei ascendente, iar în apă în favoarea tendinţei descendente; şi opoziţia manifestată între calităţile acestor două elemente marchează în mod clar starea de diferenţiere maximă căreia îi corespund. Dacă ne situăm în punctul de vedere al producerii elementelor, diferenţierea lor are loc începând din centrul sferei, punct primordial în care vom situa în acest caz eterul ca principiu al lor; de aici, vom avea în primul rând expansiunea orizontală, corespondentă aerului, apoi manifestarea tendinţei ascendente, corespondentă focului, şi cea a tendinţei descendente, corespondentă apei mai întâi, apoi pământului, punct de oprire şi termen final al oricărei diferenţieri elementare.

Trebuie să intrăm acum în câteva detalii asupra proprietăţilor fiecăruia din cele cinci elemente, stabilind mai întâi că primul, *ākāśa* sau eterul, e un element real şi distinct de celelalte. Într-adevăr, cum am semnalat mai sus, unii (în special budiştii) nu-l recunosc ca atare şi, sub pretextul că el este *nirūpa*, adică „fără formă", datorită omogenităţii sale, îl privesc ca o „non-entitate" şi îl identifică cu vidul, deoarece, pentru ei, omogenitatea nu poate fi decât un vid pur. Teoria „vidului universal" (*sarva-śūnya*) se prezintă de altfel aici ca

o consecinţă directă şi logică a atomismului, deoarece, dacă în lumea corporală nu există decât atomi care au o existenţă pozitivă, şi dacă aceşti atomi trebuie să se mişte pentru a se agrega şi a forma astfel toate corpurile, această mişcare nu se va putea efectua decât în vid. Totuşi, această consecinţă nu e acceptată de şcoala lui Kanāda, reprezentativă pentru *Vaiśeşika*, însă heterodoxă tocmai prin faptul că admite atomismul, cu care, bineînţeles, acest punct de vedere „cosmologic" nu e nicidecum solidar în el însuşi; invers, „filozofii fizicieni" greci, care nu numărau eterul printre elemente, sunt departe de a fi toţi atomişti, părând mai degrabă să-l ignore decât să-l respingă în mod expres.

Oricum ar fi, opinia buddhiştilor e uşor de respins remarcându-se că nu poate exista spaţiu vid, o asemenea concepţie fiind contradictorie: în întreg domeniul manifestării universale, din care spaţiul face parte, nu poate exista vid, întrucât vidul, neputând fi conceput decât în mod negativ, nu este o posibilitate de manifestare; în plus, această concepţie a unui spaţiu vid ar fi cea a unui conţinător fără conţinut, ceea ce este evident lipsit de sens. Eterul ocupă aşadar întreg spaţiul, dar nu se confundă din acest motiv cu spaţiul însuşi, căci acesta, nefiind decât un conținător, adică, în definitiv, o condiție de existență şi nu o entitate independentă, nu poate fi, ca atare, principiul substanţial al corpurilor, nici să dea naştere celorlalte elemente; eterul nu este deci spațiul, ci mai mult conţinutul spațiului considerat înaintea oricărei diferenţieri. În această stare de nediferențiere primordială (imagine a „indistincţiei" lui *Prakriti* relativă la acest domeniu special al manifestării care este lumea corporală), eterul conține în potență, nu doar toate elementele, ci şi toate corpurile, chiar omogenitatea sa făcându-l apt să primească toate formele în modificările sale. Fiind principiul lucrurilor corporale, el posedă cantitatea,

care e un atribut fundamental comun tuturor corpurilor; în plus, el este esențialmente simplu, datorită omogenității sale, și impenetrabil, căci pătrunde totul.

Astfel stabilită, existența eterului se prezintă cu totul altfel decât o simplă ipoteză, acest lucru arătând clar diferența profundă ce separă doctrina tradițională de toate teoriile științifice moderne. Totuși, se mai poate lua în considerare o altă obiecție: eterul este un element real, dar asta nu e suficient pentru a dovedi că ar fi un element distinct; în alți termeni, s-ar putea ca elementul răspândit în tot spațiul corporal (adică spațiul capabil să conțină corpurile) să nu fie altul decât aerul, caz în care acesta ar fi în realitate elementul primordial. Răspunsul la această obiecție e următorul: prin fiecare din simțurile noastre cunoaștem, ca propriul său obiect, o calitate distinctă de cele cunoscute prin celelalte simțuri; or, o calitate nu poate exista decât în ceva la care să fie raportată ca un atribut la subiectul său și – cum fiecare calitate sensibilă e astfel atribuită unui element căruia îi este proprietate caracteristică – e necesar ca și celor cinci simțuri să le corespundă cinci elemente distincte.

Calitatea sensibilă raportată la eter este sunetul; sunt necesare aici câteva explicații, ușor de înțeles dacă se ia în considerare modul de producere a sunetului prin mișcarea vibratorie, care e foarte departe de a fi o descoperire recentă cum ar putea unii s-o creadă, căci Kanāda afirmă în mod expres că:

> sunetul se propagă prin ondulații, val după val sau undă după undă, radiind în toate direcțiile începând de la un centru determinat.

O asemenea mișcare se propagă în jurul punctului său de plecare prin unde concentrice, uniform repartizate conform tuturor direcțiilor spațiului, fapt ce dă naștere figurii unui

sferoid indefinit şi neînchis. Aceasta este mişcarea cea mai puţin diferenţiată dintre toate, din cauza a ceea ce putem numi „izotropismul" său, putând da naştere, din acest motiv, tuturor celorlalte mişcări, care se vor distinge de ea prin faptul că nu se vor mai efectua uniform, conform tuturor direcţiilor; la fel, toate formele mai particularizate vor proveni din forma sferică originară. Astfel, diferenţierea eterului, la început omogen (diferenţiere ce dă naştere celorlalte elemente), are ca origine o mişcare elementară produsă în modul descris, începând dintr-un punct iniţial oarecare, în acest mediu cosmic indefinit; însă această mişcare elementară nu e altceva decât prototipul ondulaţiei sonore. Senzaţia auditivă e de altfel singura prin care percepem în mod direct o mişcare vibratorie; chiar dacă se admite, împreună cu majoritatea fizicienilor moderni, că toate celelalte senzaţii ar proveni dintr-o transformare de asemenea mişcări, nu e mai puţin adevărat că ele diferă calitativ de ea ca senzaţii, ceea ce, aici, e singura consideraţie esenţială.

Pe de altă parte, cauza sunetului rezidă în eter; însă, bineînţeles, această cauză trebuie distinsă de diferitele medii ce pot servi în mod secundar la propagarea sunetului (care ne ajută să-l percepem, amplificându-i vibraţiile eterice elementare), cu atât mai mult cu cât aceste medii sunt mai dense; în fine, să adăugăm în această privinţă că această calitate sonoră e sesizabilă, deopotrivă, în celelalte patru elemente, toate provenind din eter. În afara acestor consideraţii, atribuirea calităţii sonore eterului, adică primului dintre elemente, are încă o raţiune profundă, care e în legătură cu doctrina primordialităţii şi perpetuităţii sunetului; dar asupra acestui punct nu putem face aici decât o simplă aluzie.

Al doilea element, primul diferenţiat începând de la eter, este *vāyu* sau aerul; cuvântul *vāyu*, derivat din rădăcina

verbală *vā* care înseamnă „a merge" sau „a se mişca", desemnează în mod propriu suflul sau vântul, mobilitatea fiind caracterul esenţial al acestui element. Mai precis, aerul e privit, aşa cum am spus-o deja, ca fiind înzestrat cu o mişcare transversală, în care direcţiile spaţiului nu mai joacă acelaşi rol ca în mişcarea sferoidală examinată mai înainte, ci se efectuează, dimpotrivă, după o anumită direcţie particulară; prin urmare, aceasta e în definitiv mişcarea rectilinie, căreia-i dă naştere determinarea acestei direcţii. Această propagare a mişcării după anumite direcţii determinate implică o ruptură a omogenităţii mediului cosmic; şi avem din acel moment o mişcare complexă, care, nemaifiind „izotropă", trebuie să fie constituită dintr-o combinare sau coordonare de mişcări vibratorii elementare.

O asemenea mişcare dă naştere la forme la fel de complexe şi, cum forma afectează în primul rând pipăitul, calitatea tangibilă poate fi raportată la aer ca aparţinându-i în mod propriu, aşa încât acest element este, prin mobilitatea sa, principiul diferenţierii formelor. Aşadar, aerul e perceptibil prin efectul mobilităţii; în mod analogic, de altfel, aerul atmosferic nu devine sensibil pipăitului decât prin deplasarea sa; dar, conform remarcei făcute mai sus într-un mod general, trebuie să ne ferim să identificăm elementul aer cu acest aer atmosferic, care este un corp, unii făcând această greşeală prin câteva apropieri de acest gen. Astfel, Kanāda declară că aerul e incolor; însă e uşor de înţeles că trebuie să fie aşa, fără a se recurge la proprietăţi ale aerului atmosferic, deoarece culoarea este o calitate a focului, acesta fiind, în mod logic, posterior aerului în ordinea desfăşurării elementelor; prin urmare, această calitate nu e manifestată, încă, în stadiul reprezentat de aer.

Al treilea element este *tejas* sau focul, care se manifestă simţurilor noastre sub două aspecte principale, ca lumină

şi respectiv căldură; calitatea ce îi aparţine în mod propriu este vizibilitatea şi, în această privinţă, focul trebuie luat în considerare sub aspectul său luminos; acest lucru e prea clar pentru a mai avea nevoie de explicaţii, căci, evident, corpurile devin vizibile doar prin lumină. După Kanāda, „lumina este colorată şi constituie principiul culorii corpurilor"; culoarea este deci o proprietate caracteristică luminii: în lumina însăşi, ea e albă şi strălucitoare; în diversele corpuri, ea e variabilă, putându-se distinge printre modificările sale culori simple şi culori mixte sau combinate. Să notăm că pitagoricienii, după Plutarh, afirmau deopotrivă că „culorile nu sunt altceva decât o reflexie a luminii, modificată în diferite moduri": ar fi aşadar o mare greşeală de a vedea aici încă o descoperire a ştiinţei moderne.

Pe de altă parte, sub aspectul său caloric, focul e sensibil pipăitului, căruia îi produce impresia temperaturii; aerul e neutru sub acest raport, deoarece este anterior focului, căldura fiind un aspect al acestuia din urmă; cât priveşte recele, el e privit ca o proprietate caracteristică a apei. Astfel, în ceea ce priveşte temperatura, la fel ca în acţiunea tendinţelor ascendentă şi descendentă definite înainte, focul şi apa se opun reciproc, în timp ce aerul se află într-o stare de echilibru între aceste două elemente. De altfel, dacă se ia în considerare că recele creşte densitatea corpurilor contractându-le, pe când căldura le dilată şi le subtilizează, se va recunoaşte fără dificultate că corelaţia caldului şi a recelui cu focul şi respectiv cu apa se află cuprinsă, cu titlu de aplicaţie particulară şi de simplă consecinţă, în teoria generală a celor trei *guna* şi a repartiţiei lor în ansamblul domeniului elementar.

Al patrulea element, *āp* sau apa, are drept proprietăţi caracteristice, în afara recelui despre care am vorbit, densitatea sau gravitaţia (comună cu pământul) şi fluiditatea

sau vâscozitatea (calitatea prin care se distinge esențial de celelalte elemente); am semnalat deja corelația acestor două proprietăți cu acțiunile lui *tamas* și respectiv *rajas*. Pe de altă parte, calitatea sensibilă corespunzătoare apei este gustul; și se poate remarca în trecere, deși nu e cazul să se dea o prea mare importanță unor considerații de acest fel, că acest lucru e în acord cu opinia fiziologilor moderni ce cred că un corp nu e „gustabil" decât în măsura în care se dizolvă în salivă; altfel spus, într-un corp oarecare, gustul este o consecință a fluidității.

În fine, al cincilea și ultimul element este *prithvī* sau pământul, care nu mai posedă fluiditate ca și apa, corespunzând modalității corporale celei mai condensate; de aceea, în acest element găsim în gradul cel mai înalt gravitația, manifestată prin coborârea sau căderea corpurilor. Calitatea sensibilă proprie pământului este mirosul; iată de ce această calitate e privită ca rezidând în particulele solide care, desprinzându-se de corpuri, intră în contact cu organul mirosului. Nici asupra acestui punct nu pare să existe vreun dezacord cu teoriile fiziologice actuale; dar, chiar dacă ar exista aici vreun dezacord, acest lucru ar avea prea puțină importanță, căci eroarea ar trebui să se găsească în orice caz de partea științei profane și nu a doctrinei tradiționale.

Pentru a încheia, să spunem câteva cuvinte despre modul în care doctrina hindusă consideră organele de simț în raportul lor cu elementele: din moment ce fiecare calitate sensibilă provine dintr-un element în care rezidă în mod esențial, e necesar ca organul prin care această calitate e percepută să fie în conformitate cu el, adică să aibă el însuși natura elementului corespondent. Așa sunt constituite adevăratele organe de simț și, contrar opiniei buddhiștilor, ele trebuie distinse de organele exterioare, adică de părțile

corpului uman ce nu sunt decât sediile şi instrumentele lor. Astfel, adevăratul organ al auzului nu este pavilionul urechii, ci porţiunea eterului conţinută în urechea internă, care intră în vibraţie sub influenţa unei vibraţii sonore; şi Kanāda observă că nu prima undă sau undele intermediare fac să se audă sunetul, ci ultima undă ce vine în contact cu organul auzului. La fel, adevăratul organ al vederii nu este globul ocular, nici pupila, nici chiar retina, ci un principiu luminos ce rezidă în ochi, care intră în comunicare cu lumina emanată de obiectele exterioare sau reflectată de ele; luminozitatea ochiului nu este în mod obişnuit vizibilă, dar poate deveni în anumite circumstanţe, în particular la animalele ce văd în întunericul nopţii. Trebuie remarcat, în plus, că raza luminoasă prin care are loc percepţia vizuală şi care se întinde între ochi şi obiectul perceput, poate fi considerată în două sensuri: pe de-o parte, pornind de la ochi pentru a atinge obiectul şi, pe de altă parte, în mod reciproc, venind de la obiect către pupila ochiului; întâlnim o teorie similară a vederii la pitagoricieni, aflată de asemenea în acord cu definiţia dată de Aristotel senzaţiei, concepută ca „actul comun al celui ce simte şi a ceea ce este simţit". S-ar putea emite consideraţii de acelaşi gen pentru organele fiecăruia din celelalte simţuri; însă, prin aceste exemple, credem că am dat în această privinţă lămuriri suficiente.

Expusă în liniile sale mari şi interpretată cât mai exact posibil, aceasta este teoria hindusă a elementelor, care, în afara interesului pe care-l prezintă în ea însăşi, e susceptibilă să faciliteze înţelegerea, într-un mod mai general, a punctului de vedere „cosmologic" în doctrinele tradiţionale.

Capitolul IV

KUNDALINĪ-YOGA[1]

A fost vorba aici, în diverse rânduri, de lucrările lui Arthur Avalon (sir John Woodroffe), consacrate unuia din aspectele cel mai defectuos cunoscute ale doctrinelor hinduse; ceea ce se numeşte „tantrism", deoarece se bazează pe tratatele desemnate sub numele de *tantra* – mult mai răspândit şi mai puţin clar delimitat decât se crede de obicei – a fost întotdeauna, într-adevăr, aproape cu totul lăsat la o parte de orientalişti, care s-au îndepărtat de el datorită greutăţii de a-l înţelege şi, deopotrivă, datorită anumitor prejudecăţi, acestea nefiind de altfel decât consecinţa directă a incapacităţii lor de înţelegere. Una din principalele lucrări ale lui Arthur Avalon, intitulată *The Serpent Power*, a fost reeditată recent[2]; nu ne propunem să facem o analiză a acesteia, lucru aproape imposibil şi puţin interesant (cititorii noştri ce ştiu engleza e mai bine să se raporteze la volumul însuşi, despre care n-am putea oferi decât o idee incompletă), ci mai degrabă să precizăm adevărata

[1] [Publicat în *Voile d'Isis*, octombrie şi noiembrie 1933].

[2] *The Serpent Power*, ediţia a 3-a revăzută; Ganesh & Cie, Madras. – Acest volum cuprinde traducerea a două texte: *Śatcakra nirūpana* şi *Pādukā-pancaka*, precedată de o lungă şi importantă introducere; studiul nostru se raportează la conţinutul acesteia.

semnificaţia a problemelor tratate, fără a ne impune, de altfel, să urmăm ordinea expunerii lor[3].

Trebuie să spunem, înainte de toate, că nu putem fi în întregime de acord cu autorul asupra sensului fundamental al cuvântului *yoga*, care, fiind literalmente cel de „unire", n-ar putea fi înţeles dacă nu s-ar aplica în mod esenţial scopului suprem al oricărei „realizări"; el obiectează la aceasta că nu poate fi vorba de unire decât între două fiinţe distincte, *Jīvātman* nefiind distinct în mod real de *Paramātman*. Acest lucru este exact, dar, deşi individul nu se distinge într-adevăr de Universal decât în mod iluzoriu, nu trebuie să se uite că de la el porneşte obligatoriu orice „realizare" (cuvânt care altfel n-ar avea nici o raţiune de a fi), şi că, din punctul său de vedere, aceasta prezintă aparenţa unei „uniri", care, la drept vorbind, nu e nicidecum ceva „ce trebuie efectuat", ci doar o conştientizare a „ceea ce este", adică a „Identităţii supreme".

Termenul *yoga* exprimă deci aspectul pe care îl iau lucrurile văzute dinspre manifestare, aspect evident iluzoriu cu acelaşi titlu ca manifestarea însăşi; dar lucrurile stau la fel, inevitabil, cu toate formele limbajului, deoarece aparţin domeniului manifestării individuale, fiind suficient să fii prevenit în acest sens pentru a nu fi indus în eroare de imperfecţiunea lor sau tentat să vezi aici expresia unui „dualism" real. Doar în mod secundar şi prin extensie, cuvântul *yoga* poate fi apoi aplicat ansamblului mijloacelor folosite pentru a atinge „realizarea", care nu sunt decât pregătitoare, apelativul „unire", oricum ar fi înţeles, neputându-le propriu-zis corespunde; toate acestea, de altfel,

---

[3] Asupra multor puncte, nu putem decât să trimitem la propria noastră lucrare, *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, pentru explicaţii mai ample imposibil de reprodus în cadrul unui articol, pe care, în consecinţă, trebuie să le presupunem deja cunoscute.

nu afectează expunerea subiectului de față, pentru că, din moment ce cuvântul *yoga* este precedat de un determinativ, ca să-l distingă de multe alte genuri de *yoga*, e evident folosit pentru a desemna mijloacele, doar ele multiple, scopul fiind în mod necesar unul şi acelaşi în toate cazurile.

Genul de *yoga* în discuție e legat de *laya-yoga*, care constă esențialmente într-un proces de „disoluție" (*laya*), adică de resorbție, în non-manifestat, a diferitelor elemente constitutive ale manifestării individuale, această resorbție efectuându-se, gradat, după o ordine inversă celei a producerii (*srişti*) sau a desfăşurării (*prapanca*) aceleiaşi manifestări[4]. Elementele sau principiile de care e vorba sunt [acele] *tattva*, enumerate de *Sānkhya* ca producții ale *Prakriti* sub influența lui *Puruşa*: „simțul intern", adică „mental" (*manas*), legat de conştiința individuală (*ahamkāra*) şi, prin intermediul acesteia, de intelect (*Buddhi* sau *Mahat*); cele cinci *tanmātra* sau esențe elementare subtile; cele cinci facultăți de senzație (*jñānendriya*) şi cele cinci facultăți de acțiune (*karmendriya*)[5]; în fine, cei cinci *bhūta* sau elemente

[4] E regretabil că autorul foloseşte frecvent, în special pentru a traduce *sriśti*, cuvântul „creație", care, aşa cum am explicat adesea, nu corespunde punctului de vedere al doctrinei hinduse; cunoaştem dificultățile legate de necesitatea folosirii unei terminologii occidentale, extrem de inadecvată pentru a exprima astfel de noțiuni; dar credem că acest cuvânt poate fi uşor evitat, noi înşine, în fapt, nefolosindu-l niciodată. Pentru că suntem la această chestiune a terminologiei, să semnalăm de asemenea greşeala de a traduce *samādhi* prin „extaz"; acest cuvânt e cu atât mai nepotrivit cu cât e folosit în mod normal, în limbajul occidental, pentru a desemna stări mistice, aşadar ceva de un cu totul alt ordin şi cu care e esențialmente necesar să se evite orice confuzie; de altfel, el semnifică etimologic „a ieşi din sine însuşi" (ceea ce se potriveşte mai mult cazului stărilor mistice), pe când termenul *samādhi* desemnează, dimpotrivă, o „intrare" a ființei în propriul său Sine.

[5] Cuvântul *indriya* desemnează deopotrivă o facultate şi organul corespondent, însă e preferabil să fie tradus în general prin „facultate", mai întâi pentru că aceasta e conformă sensului său primar, acela de „putere",

corporale[6]. Fiecare *bhūta* (cu *tanmātra* căreia îi corespunde şi cu facultăţile de senzaţie şi de acţiune ce provin din aceasta), e resorbit în cel imediat precedent în ordinea producerii, astfel încât ordinea resorbţiei este următoarea: 1° pământul (*prithvī*), cu calitatea olfactivă (*gandha*), simţul mirosului (*ghrāna*) şi facultatea de locomoţie (*pāda*); 2° apa (*ap*), cu calitatea gustativă (*rasa*), simţul gustului (*rasana*) şi facultatea de prehensiune (*pāni*); 3° focul (*tejas*), cu calitatea vizuală (*rūpa*), simţul vederii (*chakśus*) şi facultatea de excreţie (*pāyu*); 4° aerul (*vāyu*), cu calitatea tactilă (*sparśa*), simţul pipăitului (*tvac*) şi facultatea de generare (*upāśa*); 5° eterul (*ākāśa*) cu calitatea sonoră (*śabda*), simţul auzului (*śrotra*) şi facultatea vorbirii (*vāc*); în sfârşit, în ultimul stadiu, totul este resorbit în „simţul intern" (*manas*), orice manifestare individuală fiind astfel redusă la primul său termen şi concentrată într-un punct dincolo de care fiinţa trece într-un alt domeniu.

Acestea vor fi aşadar cele şase trepte pregătitoare pe care va trebui să le traverseze, succesiv, cel ce urmează această cale a „disoluţiei", eliberându-se astfel, gradat, de condiţiile limitative ale individualităţii, înainte de a atinge starea supra-individuală în care va putea fi realizată, în Conştiinţa pură (*Cit*), totală şi informală, unirea efectivă cu Sinele suprem (*Paramātman*), unire din care rezultă instantaneu „Eliberarea" (*Mokşa*).

Pentru a înţelege bine cele ce vor urma, e important să nu se piardă niciodată din vedere noţiunea de analogie

apoi pentru că luarea în considerare a facultăţii e mai importantă aici decât a organului corporal, datorită preeminenţei manifestării subtile în raport cu manifestarea grosieră.

[6] Nu înţelegem obiecţia adusă de autor folosirii, pentru a desemna [sanscritul] *bhūta*, a cuvântului „elemente", care este termenul tradiţional al fizicii antice; nu e cazul să ne preocupe uitarea în care a căzut această accepţiune la moderni, pentru care, de altfel, orice concepţie propriu-zis „cosmologică" a devenit de asemenea străină.

constitutivă între „Macrocosmos" și „Microcosmos", în virtutea căreia tot ce există în Univers se află într-un anumit fel și în om, fapt exprimat de *Viśvasāra Tantra* în acești termeni:

> Ce este aici, e și acolo, ce nu este aici, nu e nicăieri. (*Yad ihāsti tad anyatra, yan nehāstir na tat kvacit*).

Trebuie adăgat că, datorită corespondenței existente între toate stările existenței, fiecare conține într-un fel un reflex al tuturor celorlalte, fapt ce permite „situarea", de exemplu, în domeniul manifestării grosiere (considerat de altfel în ansamblul cosmic sau în corpul uman), a unor „regiuni" corespunzătoare diverselor modalități ale manifestării subtile și chiar unei întregi ierarhii de „lumi", ce reprezintă tot atâtea trepte în existența universală.

Acestea fiind spuse, e ușor de înțeles că există în ființa umană „centre" corespondente fiecăruia din grupurile de *tattva* enumerate, centre care, deși aparțin esențialmente formei subtile (*sūkșma-śarīra*), pot fi într-un anumit sens „localizate" în forma corporală sau grosieră (*sthūla-śarīra*) sau, mai bine spus, în raport cu diferitele părți ale acesteia, aceste „localizări" nefiind decât un mod de a exprima corespondențe de felul celor despre care am vorbit, implicând de altfel, în mod foarte real, o legătură specială între cutare centru subtil și cutare porțiune determinată a organismului corporal. Astfel, cele șase centre de care e vorba sunt raportate la diviziunile coloanei vertebrale, numită *Meru-danda*, pentru că ea constituie axa corpului uman, la fel cum, din punct de vedere „macrocosmic", *Meru* este „axa lumii"[7]: primele cinci, în sensul ascendent, corespund respectiv regiunilor coccigiană, sacrală, lombară, dorsală și cervicală, iar a șasea părții encefalice a sistemului nervos

[7] E destul de curios că autorul n-a semnalat raportul acesteia cu simbolismul bastonului brahmanic (*Brahma-danda*), cu atât mai mult cu cât face aluzie în multe rânduri la simbolismul echivalent al caduceului.

central; însă trebuie înțeles bine că ele nu sunt centrii nervoşi, în sensul fiziologic al acestui cuvânt, neputând fi asimilate diverselor plexuri aşa cum au pretins unii (în contradicție formală, de altfel, cu „localizarea" lor în interiorul coloanei vertebrale), căci nu e vorba aici de o identitate, ci doar de o relație între două ordine distincte de manifestare, relație suficient justificată prin faptul că, tocmai prin mijlocirea sistemului nervos, se stabileşte una din legăturile cele mai directe ale stării corporale cu starea subtilă[8].

La fel, „canalele" subtile (*nādī*) nu sunt nervi, nici vase sanguine, ci, se poate spune, „liniile direcției pe care o urmează forțele vitale". Dintre aceste „canale", cele trei principale sunt: *suşumnā*, care ocupă poziția centrală, apoi *idā* şi *pingalā*, cele două *nādī* din stânga şi din dreapta ei (prima feminină sau negativă, a doua masculină sau pozitivă), acestea din urmă corespunzând astfel unei „polarizări" a curenților vitali. *Suşumnā* este „situată" în interiorul axei cerebro-spinale, întinzându-se până la orificiul corespunzător coroanei capului (*Brahma-randhra*); *idā* şi *pingalā* se află în exteriorul aceleiaşi axe, în jurul căreia se întretaie printr-un fel de dublă înfăşurare elicoidală, pentru a ajunge la nara stângă şi respectiv la cea dreaptă, fiind astfel în raport cu respirația alternativă pe una sau pe cealaltă[9]. „Centrele" despre care am vorbit sunt situate de-a

---

[8] Autorul remarcă foarte just cât sunt de eronate interpretările date de obicei de către occidentali, care, confundând cele două ordine de manifestare, vor să reducă toată problema în discuție la un punct de vedere pur anatomic şi fiziologic; orientaliştii, ignoranți în ce priveşte orice ştiință tradițională, cred că nu e vorba aici decât de o descriere mai mult sau mai puțin fantezistă a anumitor organe corporale; ocultiştii, la rândul lor, dacă admit existența distinctă a organismului subtil, şi-l imaginează ca un fel de „dublu" al corpului, supus aceloraşi condiții ca şi acesta, fapt câtuşi de puțin mai exact, care nu poate duce, de asemenea, decât la reprezentări grosier materializate; în această ultimă privință, autorul arată cu câteva detalii cât de îndepărtate sunt concepțiile teozofilor, în particular, de adevărata doctrină hindusă.

[9] În simbolul caduceului, bagheta centrală corespunde cu *suşumnā*, iar cei doi şerpi cu *idā* şi *pingalā*: acestea sunt de asemenea reprezentate

lungul [„canalului”] *suşumnā*, mai exact în interiorul său (căci e descrisă ca având în ea alte două „canale” concentrice şi mai întinse, numite *vajrā* şi *citrā*[10]); şi, cum *suşumnā* însăşi este „localizată” în canalul medular, e evident că nu poate fi vorba aici de vreunul din organele corporale.

Aceste centre sunt numite „roţi” (*cakra*), fiind descrise de asemenea ca „lotuşi” (*padma*), fiecare având un număr determinat de petale (radiind în intervalul cuprins între *vajrā* şi *citrā*, adică în interiorul primului şi în jurul celui de-al doilea). Cele şase *cakra* sunt: *mūlādhāra*, la baza coloanei vertebrale; *svādhişthāna*, corespunzătoare regiunii abdominale; *manipūra*, regiunii ombilicale; *anāhata*, regiunii inimii; *viśuddha*, regiunii gâtului; *ājñā*, regiunii situată între ochi, adică în „al treilea ochi”; în fine, în creştet, în jurul lui *Brahma-randhra*, este un al şaptelea „lotus”, *sahasrāra* sau „lotusul cu o mie de petale”, care nu e socotit printre *cakra*, deoarece, cum vom vedea în continuare, el se raportează, în calitate de „centru al conştiinţei”, la o stare aflată dincolo de limitele individualităţii[11]. Conform descrierilor date în vederea meditaţiei (*dhyāna*), fiecare lotus poartă în pericarpul său *yantra* sau simbolul geometric al elementului (*bhūta*) corespondent, în care este *bīja-mantra* al acestuia, purtată de „vehicolul” său simbolic (*vāhana*); aici rezidă de asemenea o „zeitate” (*devatā*), însoţită de o *śakti* particulară.

---

uneori, pe bastonul brahmanic, prin urma a două linii elicoidale înfăşurate în sens invers una faţă de cealaltă, astfel încât să se intersecteze la nivelul fiecăruia din nodurile ce figurează diferitele centre. În corespondenţele cosmice, *idā* e raportată la lună, *pingalā* la soare, iar *suşumnā* la principiul focului; e interesant de notat relaţia pe care acestea o prezintă cu cele trei „Mari Lumini” din simbolismul masonic.

[10] Se mai spune că *suşumnā* corespunde prin natura sa focului, *vajrā* soarelui, iar *citrā* lunii; interiorul acesteia din urmă, formând canalul cel mai central, e numit *Brahma-nādī*.

[11] Cele şapte noduri ale bastonului brahmanic îi simbolizează pe cei şapte „lotuşi”; în caduceu, dimpotrivă, se pare că nodul terminal trebuie raportat doar la *ājnā*, cele două aripi însoţitoare identificându-se în acest caz cu două din petalele acestui „lotus”.

„Zeităţile" ce prezidează cele şase *cakra* (care nu sunt altceva decât „formele de conştiinţă" prin care trece fiinţa în stadiile corespondente) sunt în ordine ascendentă: *Brahmā, Vişnu, Rudra, Iśa, Sadāśiva* şi *Śambhu*, care îşi au pe de altă parte, din punct de vedere „macrocosmic", lăcaşurile în şase „lumi" (*loka*) suprapuse ierarhic: *Bhūrloka, Bhuvarloka, Svarloka, Janaloka, Tapoloka* şi *Maharloka*; în *sahasrāra* prezidează *Paramaśiva*, al cărui lăcaş este *Satyaloka*; astfel, toate aceste lumi îşi au corespondenţa în „centrele de conştiinţă" ale fiinţei umane, conform principiului analogic pe care l-am indicat înainte. În fine, fiecare dintre petalele diferiţilor „lotuşi" poartă una din literele alfabetului sanscrit, ori, mai exact, petalele sunt literele înseşi[12]; dar ar fi poate util să detaliem acest subiect; completările necesare în această privinţă vor fi făcute în a doua parte a studiului nostru, după ce vom fi spus ce este *Kundalinī*, despre care nu am vorbit până aici.

Kundalinī este un aspect al *Śakti* considerată ca forţă cosmică: s-ar putea spune că aceeaşi forţă rezidă în fiinţa umană, în care acţionează ca forţă vitală; şi numele *Kundalinī* se referă la înfăşurarea ei în felul unui şarpe; manifestările sale cele mai generale se efectuează, de altfel, sub forma unei mişcări în spirală desfăşurându-se începând dintr-un punct central care îi este „polul"[13]. „Încolăcirea" simbolizează o stare de repaus, cea a unei energii „statice" din care provin toate formele de activitate manifestată; altfel spus, toate forţele vitale mai mult sau mai puţin specializate aflate constant în acţiune în individualitatea umană, sub dubla sa modalitate subtilă şi corporală, nu sunt decât aspecte

---

[12] Numărul de petale este: 4 pentru *mūlādhāra*, 6 pentru *svādhiśthāna*, 10 pentru *manipūra*, 12 pentru *anāhata*, 16 pentru *viśuddha*, 2 pentru *ājnā*, în total 50, care e şi numărul literelor alfabetului sanscrit; toate literele se regăsesc în *sahasrāra*, fiecare fiind repetată de 20 de ori (50 × 20 = 1000).

[13] Vezi cele spuse despre spirală în *Simbolismul Crucii*; amintim de asemenea figura şarpelui încolăcit în jurul „Oului Lumii" (*Brahmānda*), la fel ca şi în jurul *omphalos*-ului, căruia-i vom regăsi echivalentul puţin mai încolo.

secundare ale aceleiaşi *Śakti*, care în ea însăşi, ca şi *Kundalinī*, rămâne nemişcată în „centrul-rădăcină" (*mūlādhāra*), ca bază şi suport al oricărei manifestări individuale. Când e „trezită", se derulează şi se mişcă după o direcţie ascendentă, resorbind aceste *Śakti* secundare, pe măsură ce traversează diferitele centre despre care am vorbit înainte, până ce se uneşte finalmente cu *Paramaśiva* în „lotusul cu o mie de petale" (*sahasrāra*).

Natura *Kundalinī* este descrisă ca fiind luminoasă (*jyotirmayī*) şi, în acelaşi timp, sonoră (*śabdamayī* sau *mantramayī*); se ştie că „luminozitatea" caracterizează starea subtilă şi se cunoaşte, pe de altă parte, rolul primordial al sunetului în procesul cosmogonic; ar fi destul de multe de spus, chiar din punct de vedere cosmogonic, despre strânsa conexiune dintre sunet şi lumină[14]. Nu putem dezvolta aici foarte complexa teorie a sunetului (*śabda*) şi a diferitelor lui modalităţi (*parā* sau non-manifestat, *paśyantī* şi *madhyamā*, ambele aparţinând ordinului subtil, în fine *vaikharī* sau cuvântul articulat), teorie pe care se bazează întreaga ştiinţă despre *mantra* (*mantra-vidyā*); însă va trebui să remarcăm că prin aceasta se explică, nu doar prezenţa *bīja-mantra* elementelor în interiorul „lotuşilor", ci şi cea a literelor pe petalele lor. Trebuie înţeles bine, într-adevăr, că nu e vorba aici de litere în calitate de caractere scrise, nici chiar de sunete articulate audibile; însă aceste litere sunt privite ca *bīja-mantra* sau „numele naturale" ale tuturor activităţilor (*kriyā*) în conexiune cu *tattva* centrului corespondent, ori ca expresiile în sunet grosier (*vaikharī-śabda*) ale sunetelor subtile produse de forţele ce constituie aceste activităţi.

Kundalinī, atâta timp cât rămâne în starea sa de repaus, rezidă în *mūlādhāra cakra*, care este, cum am spus-o, centrul „localizat" la baza coloanei vertebrale şi rădăcina

---

[14] Asupra acestui punct vom aminti doar, cu titlu de concordanţă particulară frapantă, identificarea stabilită, la începutul Evangheliei Sfântului Ioan, între termenii *Verbum*, *Lux* şi *Vita*, precizând că, pentru a fi deplin înţeleasă, ea trebuie raportată la lumea lui *Hiranyagarbha*.

(*mūla*) [„canalului"] *suşumnā* şi a tuturor [celorlalte] *nādī*. Aici este triunghiul (*trikona*) numit *Traipura*[15], care e sediul lui *Śakti* (*Śakti-pītha*); aceasta e încolăcită de trei ori şi jumătate[16] în jurul simbolicului *linga* al lui *Śiva*, desemnat ca *Svayambhu*, acoperind cu capul său *Brahma-dvarā*, adică intrarea lui *suşumnā*[17]. Există doi alţi *linga*, unul (*Bāna*) în *anāhata cakra*, iar celălalt (*Itara*) în *ājñā cakra*; ei corespund principalelor „noduri vitale" (*granthi*), a căror traversare constituie ceea ce s-ar putea numi „punctele critice" în procesul *Kundalinī-yoga*[18]; şi există, în fine, un al patrulea (*Para*) în *sahasrāra*, lăcaşul lui *Paramaśiva*.

Când *Kundalinī* este „trezită" prin practici specifice, în descrierea cărora nu vom intra aici, ea pătrunde în interiorul [„canalului"] *suşumnā* şi, în cursul ascensiunii sale, „străpunge" succesiv diferiţii „lotuşi", care se deschid la trecerea sa; şi, pe măsură ce atinge fiecare centru, resoarbe în

---

15 Triunghiul, ca *yantra* a lui *Śakti*, este întotdeauna trasat cu baza în sus şi cu vârful în jos; e uşor de a arăta similitudinea acestuia cu multe alte simboluri ale principiului feminin.

16 Vom indica în trecere o analogie între aceste trei tururi şi jumătate ale înfăşurării lui *Kundalinī* şi cele trei zile şi jumătate în care, după diverse tradiţii, spiritul rămâne încă legat de corp după moarte, reprezentând timpul necesar „deznodării" forţei vitale, rămasă în stare „ne-trezită" în cazul omului obişnuit. O zi este o revoluţie ciclică, corespunzând unui tur al spiralei; şi, procesul de resorbţie fiind întotdeauna invers celui de manifestare, această desfăşurare e considerată oarecum ca rezumatul vieţii individului, dar reluând în sens invers cursul evenimentelor ce au constituit-o; abia e nevoie să adăugăm că aceste date, rău înţelese, au dat foarte adesea naştere la tot felul de interpretări fanteziste.

17 *Mandala* sau *yantra* elementului *Prithvī* este un pătrat, corespunzând ca figură plană cubului, a cărui formă simbolizează ideile de „fundament" şi „stabilitate"; s-ar putea spune, în limbajul tradiţiei islamice, că avem aici corespondenţa cu „piatra neagră", echivalentă lui *linga* hindus şi *omphalos*-ului (care, cum am arătat în altă parte, e unul din simbolurile „centrului lumii".

18 Aceşti trei *linga* se raportează de asemenea la diferitele situări – conform stării de desfăşurare a fiinţei – ale „sâmburelui nemuririi" sau *luz*, despre care am vorbit în *Regele Lumii*.

ea, cum am spus-o deja, diversele principii ale manifestării individuale în mod special legate de acest centru, care – readuse astfel în starea potențială – sunt antrenate împreună cu ea în mişcarea sa spre centrul superior. Acestea sunt de asemenea stadiile în *laya-yoga*; la fiecare din aceste stadii se raportează şi obținerea anumitor „puteri" (*siddhi*) particulare, însă e important de remarcat că nu acest lucru constituie aici esențialul şi chiar n-ar trebui să se insite prea mult asupra lui, căci tendința generală a occidentalilor este de a atribui acestui gen de lucruri, ca de altfel la tot ce e „fenomen", o importanță pe care n-o au şi nu pot s-o aibă în realitate. Aşa cum remarcă foarte just autorul, yoginul (mai exact cel pe cale să devină yogin) nu aspiră la posesiunea nici unei stări condiționate, fie aceasta o stare superioară sau „cerească", oricât de elevată ar putea fi, ci doar la „Eliberare"; cu atât mai mult, el nu poate să se ataşeze de „puteri" a căror exercitare depinde în întregime de domeniul manifestării celei mai exterioare.

Cel ce caută aceste „puteri" pentru ele însele şi face din ele scopul dezvoltării sale, în loc de a le vedea ca simple rezultate accidentale, nu va fi niciodată un veritabil *yogī*, căci ele vor constitui pentru el obstacole de netrecut, ce-l vor împiedica să-şi urmeze calea ascendentă până la capăt; prin urmare, toată „realizarea" sa nu va consta decât în anumite extensii ale individualității umane, rezultat a cărui valoare e riguros nulă în comparație cu scopul suprem. Fireşte, „puterile" despre care e vorba nu sunt decât semne ce arată că ființa a atins efectiv un stadiu sau altul; acesta este, dacă se doreşte, un mijloc exterior de control; dar ceea ce contează realmente, în orice stadiu ar fi, e o anumită „stare de conştiență", reprezentată, aşa cum am spus, printr-o „zeitate" (*devātā*) cu care ființa se identifică în acea treaptă de „realizare"; şi aceste stări, la rândul lor, nu au valoare decât ca pregătire gradată pentru „unirea" supremă, care nu are cu ele nici o măsură comună, căci între condiționat şi necondiționat n-ar putea exista o asemenea măsură.

Nu vom relua aici enumerarea, făcută în prima parte a acestui studiu, a centrelor corespunzătoare celor cinci *bhūta* şi „localizărilor lor[19]; ele se raportează la diferitele trepte ale manifestării corporale şi, în trecerea de la una la alta, fiecare grup de *tattva* este „dizolvat" în grupul imediat superior, cel mai grosier fiind întotdeauna resorbit în cel mai subtil (*sthūlānām sūkşme layah*). În ultimul loc vine *ājñā cakra*, în care se află *tattva* subtile ale ordinului „mental" şi, în pericarpul ei, monosilaba sacră *Om*; acest centru are această denumire deoarece aici e primit din înalt (adică din domeniul supra-individual) comandamentul (*ājñā*) lui *Guru* interior, *Paramaśiva*, identic în realitate cu „Sinele"[20]. „Localizarea" acestei cakra e în raport direct cu „al treilea ochi" sau „ochiul cunoaşterii" (*Jñāna-chakşus*); centrul cerebral corespondent este glanda pineală, care nu e nicidecum „sediul sufletului", conform concepției absurde a lui Descartes, dar care nu are mai puțin un rol important în special ca organ de conexiune cu modalitățile extra-corporale ale făpturii umane. Cum am explicat în altă parte, funcțiunea celui de-al „treilea ochi" se referă esențialmente la „simțul eternității" şi la restaurarea „stării primordiale" (al cărei raport cu *Hamsa* l-am semnalat în diverse rânduri, sub forma căreia *Paramaśiva* se manifestă în acest centru); stadiul „realizării" corespunzător lui *ājñā cakra* implică deci

[19] E important de remarcat că *anâhata*, raportată la regiunea inimii, trebuie distinsă de „lotusul inimii" cu opt petale, care este lăcaşul lui *Puruşa*: acesta din urmă e „situat" în inima însăşi, considerată ca „centrul vital" al individualității.

[20] Acest comandament corespunde „mandatului ceresc" al tradiției extrem-orientale; pe de altă parte, denumirea de *ājnā cakra* ar putea fi redată în arabă prin *maqām el-amr*, fapt ce arată că aici este reflexul direct, în ființa umană, al „lumii" numite *ālam el-amr*, aşa cum, din punct de vedere „macrocosmic", acest reflex se situează, în starea noastră de existență, în locul central al „Paradisului terestru"; s-ar putea chiar deduce de aici considerații precise asupra modalității manifestărilor „angelice" în raport cu omul, dar acestea ar ieşi cu totul din subiectul nostru.

perfecţiunea stării umane, aici fiind punctul de contact cu stările superioare, la care se raportează tot ce este dincolo de acest stadiu[21].

Deasupra lui *ājñā* sunt două *cakra* secundare numite *manas* şi *soma*[22]; şi chiar în pericarpul lui *sahasrāra* este încă un „lotus" cu douăsprezece petale, conţinând triunghiul suprem *Kāmakalā*, lăcaşul lui *Śakti*[23]. *Śabdabrahma*, adică starea „cauzală" şi non-manifestată a sunetului (*śabda*), este reprezentată de *Kāmakalā*, „rădăcina" (*mūla*) tuturor *mantrelor*, care îşi are corespondenţa inferioară (putând fi privită ca reflexul său în raport cu manifestarea grosieră) în triunghiul *Traipura* din *mūlādhāra*. Nu putem intra aici în detaliile descrierilor foarte complexe ale acestor centre pentru meditaţie, raportate în cea mai mare parte la *mantravidyā*, nici în enumerarea diverselor *Śaktī* particulare ce-şi au „sediile" între *ājñā* şi *sahasrāra*. În sfârşit, *sahasrāra* e numită *Śivasthāna*, pentru că este reşedinţa lui *Paramaśiva*, în unire cu suprema *Nirvāna Śakti*, „Mama celor trei lumi"; aceasta e „lăcaşul beatitudinii", în care „Sinele" (*Ātman*) este realizat. Cel ce cunoaşte cu adevărat şi deplin *sahasrāra* este eliberat din „transmigraţie" (*samsāra*), căci a rupt, prin chiar această cunoaştere, toate legăturile ce îl ţineau ataşat de ea, ajungând din acel moment în starea de *jīvanmukta*.

---

[21] Vederea celui de-al „treilea ochi", prin care fiinţa este eliberată de condiţia temporală (neavând nimic în comun cu „clarvederea" ocultiştilor şi teozofilor), e intim legată de funcţiunea „profetică"; la aceasta face aluzie cuvântul sanscrit *rishi*, care înseamnă propriu-zis „văzător", avându-şi echivalentul exact în ebraicul *roèh*, denumirea veche a profeţilor, înlocuită ulterior prin cuvântul *nabi* (aşadar „cel ce vorbeşte prin inspiraţie"). Să mai semnalăm, fără a insista asupra acestui lucru, faptul că indicaţiile din această notă şi din precedenta sunt în legătură cu interpretarea ezoterică din *Sūrat El-Qadr* privitoare la „coborârea" *Korān*-ului.

[22] Aceste două *cakra* sunt reprezentate ca „lotuşi" cu şase şi respectiv şaisprezece petale.

[23] Unul din motivele pentru care *Śakti* e simbolizată prin triunghi este triplicitatea manifestării sale ca Voinţă (*Ichhā*), Acţiune (*Kriyā*) şi Cunoaştere (*Jñāna*).

*

Vom încheia printr-o remarcă (ce nu credem că a fost făcută încă nicăieri) asupra concordanței centrelor în discuție cu *Sephiroth*-urile din Kabbală, care, într-adevăr, trebuie să-şi aibă în mod necesar, ca toate lucrurile, corespondența lor în ființa umană. S-ar putea obiecta că *Sephiroth*-urile sunt în număr de zece, pe când cele şase *cakra* şi *sahasrāra* nu sunt decât şapte; însă această obiecție cade, dacă se observă că, în dispunerea „arborelui sephirothic", există trei cupluri situate simetric pe „coloanele" din dreapta şi din stânga, astfel încât ansamblul *Sephiroth*-urilor se repartizează doar pe şapte niveluri diferite; ținând seama de proiecțiile lor pe axa centrală sau „coloana din mijloc", corespunzătoare [„canalului"] *suşumnā* (cele două „coloane" laterale fiind în relație cu *idā* şi *pingalā*), ne reîntoarcem deci la septenar[24].

Începând de sus în jos, nu e nici o dificultate să se asimileze *sahasrāra*, „localizată" în coroana capului, cu *Sephirah* supremă, *Kether*, al cărei nume înseamnă tocmai „Coroana". Urmează apoi ansamblul *Hokmah* şi *Binah*, care trebuie să-i corespundă lui *ājñā* şi a cărui dualitate ar putea fi reprezentată chiar prin cele două petale ale acestui „lotus"; de altfel, ele au drept „rezultantă" *Daath*, aşadar „Cunoaşterea", şi am văzut că „localizarea" centrului *ājñā* se referă de asemenea la „ochiul Cunoaşterii"[25]. Cuplul următor, adică *Hesed* şi *Geburah*, conform unui simbolism foarte general privind atributele de „Mizericordie" şi

[24] Se va remarca similitudinea simbolismului „arborelui sephirothic" cu acela al caduceului, conform a ceea ce am indicat înainte; pe de altă parte, diferitele „canale" ce leagă Sephiroth-urile între ele nu sunt lipsite de analogie cu *nādī* (asta, bineînțeles, în ce priveşte aplicația particulară la cazul ființei umane).

[25] Dualitatea *Hokmah-Binah* poate fi pusă de altfel în relație simbolică cu cei doi ochi, drept şi stâng, corespondență „microcosmică" a soarelui şi lunii.

„Justiţie", poate fi pus, în om, în relaţie cu cele două braţe[26]; aceste două *Sephiroth*-uri se vor situa la cei doi umeri şi, în consecinţă, la nivelul regiunii guturale, corespunzând astfel cu *viśuddha*[27]. Cât priveşte [sephirah] *Thiphereth*, poziţia sa centrală se referă evident la inimă, fapt ce implică imediat corespondenţa sa cu *anāhata*. Cuplul *Netsah-Hod* se va situa la şolduri, punctele încheieturilor membrelor inferioare, precum cuplul *Hesed-Geburah* la umeri, puncte de legătură superioare; or, şoldurile sunt la nivelul regiunii ombilicale, deci al *manipūra*. În fine, în privinţa ultimelor două *Sephiroth*-uri, se pare că e cazul să se ia în considerare o inversiune, căci *Iesod*, după însăşi semnificaţia numelui său, este „fundamentul", corespunzând în mod exact cu *mūlādhāra*. Ar trebui asimilată în acest caz *Malkuth* cu *svādhişthāna*, fapt justificat de altfel de semnificaţia numelor, căci *Malkuth* este „Regatul", iar *svādhişthāna* înseamnă literalmente „propriul lăcaş" al lui *Śakti*.

În ciuda lungimii acestei expuneri, n-am făcut decât să schiţăm unele aspecte ale unui subiect într-adevăr inepuizabil, sperând doar să fi adus astfel câteva clarificări utile celor ce vor dori să ducă studiul mai departe.

---

[26] Vezi ceea ce am spus, în *Regele Lumii*, despre simbolismul celor două mâini, în legătură tocmai cu *Shekinah* (căreia-i vom menţiona în trecere raportul cu *Śaktī* hindusă) şi „arborele sephirothic".

[27] E la fel cu cei doi umeri pe care stau, conform tradiţiei islamice, cei doi îngeri însărcinaţi să înregistreze acţiunile bune şi respectiv pe cele rele ale omului, şi care reprezintă deopotrivă atributele divine de „Mizericordie" şi de „Justiţie". Să mai notăm, în această privinţă, că s-ar putea „situa" în fiinţa umană, de asemenea în mod analogic, figura simbolică a „balanţei" despre care se vorbeşte în *Siphra de-Tseniutha*.

Capitolul V

TANTRISM ŞI MAGIE[1]

Se obişnuieşte în Occident să i se atribuie tantrismului un caracter „magic", ori cel puțin să se creadă că magia joacă în el un rol predominant; există aici o eroare de interpretare a tantrismului şi a magiei, despre care contemporanii noştri nu au în general decât idei extrem de vagi şi confuze, aşa cum am arătat într-unul din articolele noastre recente. Nu vom reveni acum asupra acestui ultim punct; ci, luând magia strict în sensul său propriu (şi presupunând că ar fi astfel înțeleasă), ne vom întreba doar ce anume, în tantrismul însuşi, poate oferi pretextul acestei interpretări false, căci e întotdeauna mai important să explicăm o eroare decât să rămânem la constatarea ei.

Mai întâi, vom aminti că magia, de ordin oricât de inferior ar fi în ea însăşi, este totuşi o ştiință tradițională autentică; ca atare, ea poate avea în mod legitim un loc printre aplicațiile unei doctrine ortodoxe, cu condiția ca acesta să fie unul subordonat şi foarte secundar, potrivit caracterului său esențialmente contingent. Pe de altă parte – dat fiind că dezvoltarea efectivă a ştiințelor tradiționale

[1] [Publicat în *Etudes Traditionnelles*, august-septembrie 1937].

particulare e determinată în fapt de condițiile proprii cutărei sau cutărei epoci – e natural şi într-un fel normal ca cele mai contingente să se dezvolte mai ales în perioada în care umanitatea este cea mai îndepărtată de intelectualitatea pură, adică în *Kali-Yuga*, şi ca astfel să capete (rămânând totuşi în limitele fixate chiar prin natura lor) o importanță fără precedent față de perioadele anterioare. Ştiințele tradiționale, oricare ar fi ele, pot întotdeauna servi ca „suporturi" pentru a ajunge la o cunoaştere de ordin superior, acest lucru conferindu-le, mai mult decât ceea ce sunt în ele însele, o valoare în mod propriu doctrinală; dar, cum am spus-o în altă parte, asemenea „suporturi", într-un mod general, trebuie să devină din ce în ce mai contingente pe măsură ce se realizează „coborârea" ciclică, pentru a rămâne adaptate la posibilitățile umane ale fiecărei epoci. Dezvoltarea ştiințelor tradiționale inferioare nu este deci, în fond, decât un caz particular al acelei „materializări" necesară „suporturilor" despre care am vorbit; însă, în acelaşi timp, se-nțelege de la sine că pericolele deviației devin cu atât mai mari cu cât se merge mai departe în acest sens, de aceea o ştiință ca magia e evident printre cele ce lasă loc cel mai uşor la tot felul de deformări şi utilizări ilegitime; deviația, în toate cazurile, nu este de altfel imputabilă, în definitiv, decât condițiilor acestei perioade de „întunecare" care este *Kali-Yuga*.

E uşor de înțeles relația directă pe care aceste considerații o au cu tantrismul, formă doctrinală specială adaptată la *Kali-Yuga*; dacă se adaugă că, aşa cum am indicat altundeva, tantrismul insistă în mod cu totul special pe „putere" ca mijloc şi chiar ca bază posibilă a „realizării", nu va fi de mirare că trebuie să li se acorde o importanță destul de considerabilă (chiar maxim compatibilă cu relativitatea lor) ştiințelor care, într-un fel sau altul, sunt susceptibile să

contribuie la dezvoltarea acestei „puteri" într-un domeniu oarecare. Aflându-se evident în acest caz, nu i se poate contesta magiei că îşi află un loc aici; însă trebuie spus foarte clar că ea n-ar putea nicidecum să constituie esenţialul tantrismului: a cultiva magia pentru ea însăşi (ca şi de altfel a lua drept scop studiul sau producerea „fenomenelor" de indiferent ce gen), înseamnă a te închide în iluzie în loc să tinzi să te eliberezi de ea; aceasta nu este decât o deviaţie şi, în consecinţă, nu mai e vorba aici de tantrism, ca aspect al unei tradiţii ortodoxe şi „cale" destinată să conducă fiinţa la adevărata „realizare".

Se recunoaşte în general destul de uşor că există o iniţiere tantrică, dar, cel mai adesea, fără să se ţină seama de ceea ce implică realmente aceasta; tot ce am spus în mai multe rânduri cu privire la scopurile spirituale ale oricărei iniţieri regulate, ne scuteşte de a insista asupra acestui punct. Magia ca atare (referindu-se exclusiv, prin definiţie chiar, la domeniul „psihic") nu are desigur nimic iniţiatic; prin urmare, chiar dacă se-ntâmplă ca un ritual iniţiatic să pună în operă anumite elemente aparent „magice", va trebui în mod necesar ca – prin scopul ce li-l fixează şi prin modul în care le foloseşte în conformitate cu acest scop – să le „transforme" în ceva de un cu totul alt ordin, în care „psihicul" nu va mai fi decât un simplu „suport" al spiritualului; şi astfel, în realitate, aici nu va mai fi vorba despre magie, aşa cum, de pildă, nu e vorba de geometrie când se efectuează în mod ritual conturul unei *yantra*; „suportul" luat în „materialitatea" sa, dacă se poate spune aşa, nu trebuie confundat niciodată cu caracterul de ordin superior conferit în mod esenţial prin destinaţia sa. Această confuzie nu poate fi făcută decât de observatori superficiali, incapabili să vadă dincolo de aparenţele formale cele mai exterioare, caz al aproape tuturor celor care, în Occidentul

modern, au vrut să se ocupe de aceste lucruri şi care au creat toată această neînțelegere inerentă mentalității profane; aceeaşi confuzie, s-o remarcăm în trecere, se află în egală măsură la originea interpretărilor „naturaliste” pe care au dat-o oricărui simbolism tradițional.

Vom mai adăuga o observație de un caracter puțin diferit: se cunoaşte importanța elementelor tantrice pătrunse în anumite forme de buddhism, în cele cuprinse generic de *Mahāyāna*; însă, departe de a fi doar un buddhism „pervertit”, aşa cum e la modă să li se spună în Occident, aceste forme reprezintă, dimpotrivă, rezultatul unei adaptări cu totul tradiționale a buddhismului. Faptul că, în unele cazuri, buddhismului originar nu i se mai pot găsi cu uşurință caracterele proprii, are puțină importanță; sau mai degrabă, chiar acest fapt nu face decât să dovedească anvergura transformării care a fost operată astfel[2]. Se poate pune în acest caz următoarea întrebare: cum ar fi putut să fie un asemenea lucru produs de tantrism, dacă n-ar fi cu adevărat nimic mai mult nici altceva decât magie? Există aici o imposibilitate cu totul evidentă pentru oricine are cea mai mică cunoaştere a realităților tradiționale (identică, în fond, imposibilității ca inferiorul să producă superiorul sau ca „mai multul” să iasă din „mai puțin”); însă nu tocmai această absurditate e implicată în gândirea „evoluționistă” a occidentalilor moderni, contribuind astfel la falsificarea iremediabilă a tuturor concepțiilor lor?

---

[2] [Acest pasaj este pus în acord cu modificările pe care însuşi René Guénon avea să le aducă problemei buddhismului în ediția a 4-a din *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (1952)].

Partea a patra

RECENZII

I. RECENZII APĂRUTE ÎN *LE VOILE D'ISIS**

ANANDA K. COOMARASWAMY. *The Darker Side of Dawn* (Smithsonian Miscellaneous Collections, Washington) – Această broşură conţine remarci foarte interesante asupra dualităţilor cosmogonice, în principal în măsura în care sunt reprezentate printr-o opoziţie între „lumină" şi „întuneric", şi asupra unor chestiuni conexe, printre care simbolismul şarpelui. Notăm de asemenea o apropiere foarte curioasă între subiectul [epopeii] *Mahābhārata* şi conflictul vedic între *Deva* şi *Asura*, care ar putea evoca în egală măsură similitudini cu ceea ce se întâlneşte în alte forme tradiţionale, la fel de altminteri cu ceea ce priveşte culoarea neagră ca simbol al non-manifestatului. Regretăm doar că autorul s-a limitat la a indica toate aceste consideraţii într-un mod puţin prea succint, în nici douăzeci de pagini, şi nu putem decât să sperăm că va avea ocazia să revină asupra lor şi să le dezvolte mai mult în lucrările sale ulterioare. (anul 1935; pp. 130-131)

---

* Am selectat, din ediţia volumului *Études sur l'Hindouisme* din care am făcut traducerea, doar recenziile dedicate lucrărilor lui Ananda K. Coomaraswamy, de departe mai numeroase decât cele dedicate lucrărilor altor autori, şi pe acelea referitoare la câteva din lucrările lui Mircea Eliade, acestea din urmă, fireşte, datorită interesului special pe care îl pot prezenta pentru cititorii români. Paginaţia din paranteze o respectă pe cea a ediţiei volumului amintit, iar cronologia aparţine revistelor în care au apărut iniţial aceste recenzii. (*N.t.*)

ANANDA K. COOMARASWAMY. *The Rig-Veda as Land-Náma-Bók* (Luzac and C°, London) – Acest titlu face aluzie la o veche carte islandeză, intitulată literalmente „Cartea cuceririi pământului”, considerată aici ca fiind comparabilă cu *Rig-Veda* sub anumite raporturi: nu e vorba în mod simplu de o luare în posesie prin cuceriri, ci teza autorului, ce ni se pare perfect justă, e că, în toate scrierile tradiționale de acest fel, e descrisă în realitate manifestarea însăşi a ființelor la origine şi stabilirea lor într-o lume desemnată simbolic ca un „pământ”, astfel încât aluziile geografice şi istorice, dacă există, nu au nici ele decât o valoare de simbol şi de analogie, precum orice eveniment o poate avea în mod efectiv datorită corespondențelor macrocosmice şi microcosmice. Aceste observații sunt sprijinite pe examinarea semnificației unui anumit număr de termeni frecvenți şi caracteristici, ceea ce dă loc la considerații foarte interesante care ating multe puncte doctrinale; suntem aici foarte departe de interpretările grosolan materiale ale orientaliştilor; vor consimți aceştia măcar să reflecteze puțin asupra lor? (*ibidem*; p. 131)

ANANDA COOMARASWAMY. *Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology* (Extras din *Journal of the American Oriental Society*, vol. 55, n° 4) – Acest studiu urmează după *The Darker Side of the Dawn*, pe care l-am recenzat înainte; ideea principală pe care autorul o dezvoltă în el e că *Deva* sau „Îngerii” şi *Asura* sau „Titanii”, respectiv puterile Luminii şi puterile Întunericului în *Rig-Veda*, deşi opuşi în acțiunea lor, nu sunt mai puțin de aceeaşi esență, distincția între ei având în realitate ca obiect orientarea sau starea lor. *Asura* este un *Deva* în potență, *Deva* este şi un *Asura* prin natura sa originară; şi cele două denumiri pot fi aplicate unei singure şi aceleiaşi entități conform modului său de operare, cum se vede de exemplu în cazul lui *Varuna*. Pe de altă parte, în timp ce *Deva* sunt reprezentați de obicei sub forme de oameni şi

de păsări, *Asura* sunt reprezentaţi sub forme de animale şi în particular de şerpi; de aici o serie de consideraţii de cel mai mare interes asupra diverselor aspecte ale simbolismului şarpelui, în special din punct de vedere cosmogonic. Multe alte chestiuni sunt abordate pe parcursul acestei lucrări, şi nu le putem enumera în detaliu pe toate: pomenim doar natura lui *Agni* şi raporturile sale cu *Indra*, semnificaţia sacrificiului, aceea a lui *Soma*, simbolismul Soarelui şi al razelor sale, al păianjenului şi al pânzei sale etc. Totul este examinat într-un spirit clar tradiţional, cum o vor arăta aceste câteva rânduri pe care le extragem din concluzie: „Ceea ce trebuie privit din afară şi în mod logic ca o dublă operaţiune a somnului şi a trezirii alternante, a potenţialităţii şi a actului, e în interior şi în mod real pura şi simpla natură a Identităţii Supreme... Nici ontologia nici formulele prin care este exprimată nu sunt de altfel particulare *Rig-Vedei*, ci pot fi recunoscute de asemenea în toate formele extra- indiene ale tradiţiei universale şi unanime." (anul 1936; pp. 133-134)

ANANDA K. COOMARASWAMY, *Elements of Buddhist Iconography* (Harvard University Press, Cambrige, Massachusetts) – Această importantă lucrare conţine interpretarea principalelor simboluri folosite de buddhism, dar care, în fapt, îi sunt mult anterioare şi sunt în realitate de origine vedică, deoarece, cum o spune foarte just autorul, „Buddhismul în India reprezintă o dezvoltare heterodoxă, tot ce este metafizic corect în ontologia sa şi în simbolismul său provenind din tradiţia primordială". Simbolurile ce i-au fost aplicate lui Buddha sunt în principal cele ale lui *Agni* vedic, şi asta nu într-o perioadă mai mult sau mai puţin târzie, ci, dimpotrivă, din epoca în care nu era încă reprezentat sub formă umană. Simbolurile studiate aici în mod mai special (şi din care ilustraţiile reproduc o serie de exemple semnificative) sunt: arborele, care este, ca în toate tradiţiile, „Arborele Vieţii" sau „Arborele Lumii"; *vajra*, cu

dublul său sens de „trăsnet" şi de „diamant", acesta din urmă corespunzând ideilor de indivizibilitate şi imutabilitate; lotusul, reprezentând „terenul" sau „suportul" manifestării; roata, care, atât ca „roată a Legii" cât şi ca „roată cosmică", reprezintă acţiunea principiilor în manifestare. Autorul insistă asupra raportului foarte strâns pe care aceste simboluri îl prezintă cu concepţia „Axei Lumii", şi de unde rezultă că localizările geografice la rândul lor, în legenda buddhistă, sunt în fond pur analogice. El abordează în plus un mare număr de alte puncte foarte interesante, precum similitudinea simbolului lui *vajra* cu *triśūla*, semnificaţia amprentelor tălpilor reprezentând „urmele" principiului în lumea manifestată, stâlpul de foc ca simbol „axial" echivalent celui al arborelui, simbolismul carului şi cel al tronului etc. Această simplă privire generală va fi suficientă, credem noi, pentru a arăta că importanţa acestei lucrări o întrece enorm pe aceea a unui studiu asupra buddhismului; examinarea particulară a acestuia, aşa cum spune autorul, nu este propriu-zis decât un „accident"; şi, în realitate, e vorba mai degrabă de simbolismul tradiţional, în sensul său cu adevărat universal. Adăugăm că aceste consideraţii sunt de natură să modifice extrem de mult ideea „raţionalistă" pe care şi-o fac occidentalii despre „buddhismul primitiv", care era poate dimpotrivă mai puţin complet heterodox decât unele dintre derivatele sale ulterioare; dacă există undeva „degenerescenţă", n-ar fi aceasta tocmai în sensul invers celui pe care îl presupun prejudecăţile orientaliştilor şi naturala lor simpatie ca „moderni" pentru tot ceea ce se afirmă ca antitradiţional? (*ibidem*; pp. 137-138)

ANANDA K. COOMARASWAMY. *The Nature of Buddhist Art* (A. Townshend Jonson, Boston) – Aceasta este introducerea, editată separat, a unei importante lucrări intitulată *The Wall-Paintings of India, Central Asia and Ceylon*, în colaborare cu dl. Benjamin Rowland. Autorul

arată că, pentru a înțelege cu adevărat arta buddhistă, și în particular reprezentările lui Buddha, trebuie să se facă referire la concepții mult anterioare buddhismului însuși, deoarece ele sunt în legătură în definitiv cu sursele vedice și, prin aceasta, cu simbolismul universal, comun tuturor tradițiilor. Aplicația mai mult sau mai puțin heterodoxă ce i-a fost dată nu împiedică, în principiu, ca nașterea istorică a lui Buddha să reprezinte manifestarea cosmică a lui *Agni*, și ca viața lui să poată fi numită, în același sens, „mitică", ceea ce nu-i neagă realitatea, ci dimpotrivă îi pune în evidență semnificația esențială. Buddha n-a fost figurat mai întâi decât prin amprentele tălpilor, ori prin simboluri precum arborele sau roata (și e remarcabil că, la fel, Hristos n-a fost nici el reprezentat timp de multe secole decât prin figurări pur simbolice); cum și de ce s-a ajuns să se admită apoi o imagine antropomorfică? Acest lucru trebuie văzut ca o concesie făcută necesităților unei epoci mai puțin intelectuale, în care puterea de înțelegere doctrinală era deja diminuată; „suporturile contemplației", pentru a fi cât mai eficace posibil, trebuie într-adevăr să fie adaptate condițiilor fiecărei epoci; dar se cuvine încă să remarcăm că imaginea umană însăși, aici ca și în cazul „zeităților" hinduse, nu este realmente „antropomorfică" decât într-o anumită măsură, în sensul că ea nu este niciodată „naturalistă" și că își păstrează întotdeauna, înainte de toate și în toate detaliile sale, un caracter esențialmente simbolic. Asta nu înseamnă de altfel nicidecum că e vorba de o reprezentare „convențională" cum își imaginează modernii, căci un simbol nu e deloc produsul unei invenții umane; „simbolismul este un limbaj hieratic și metafizic, nu un limbaj determinat de categorii organice sau psihologice; fundamentul său este în corespondența analogică a tuturor ordinelor de realitate, stări ale ființei sau niveluri de referință". Forma simbolică „este revelată" și „văzută" în același sens în care incantațiile vedice au fost revelate și „auzite", și nu poate exista aici nici o distincție de principiu între viziune și „auzire", căci important nu e

tipul de suport sensibil ce este folosit, ci semnificația ce-i este într-un fel „încorporată". Elementul în mod propriu „supranatural" este parte integrantă a imaginii, cum este şi a povestirilor ce au o valoare „mitică", în sensul originar al acestui cuvânt; în cele două cazuri, e vorba înainte de toate de mijloace destinate, nu să comunice, ceea ce este imposibil, ci să permită întruchiparea „misterului", ceea ce evident n-ar putea face un simplu portret sau un fapt istoric ca atare. Prin urmare, punctului de vedere „raționalist" al modernilor îi scapă chiar natura artei simbolice în general, cum îi scapă, din aceleaşi motive, sensul transcendent al „miracolelor" şi caracterul „teofanic" al lumii manifestate însăşi; omul nu poate înțelege aceste lucruri decât dacă este în acelaşi timp senzitiv şi spiritual, şi dacă-şi dă seama că „accesul la realitate nu se obține făcând o alegere între materie şi spirit presupuse fără raporturi între ele, ci mai degrabă văzând în lucrurile materiale şi sensibile o similitudine formală a prototipurilor spirituale pe care simțurile nu le pot atinge în mod direct"; e vorba aici „de o realitate considerată în diferite niveluri de referință sau, dacă se preferă, în diferite ordine de realitate, dar care nu se exclud reciproc". (anul 1938; pp. 148-149)

ANANDA K. COOMARASWAMY. *Asiatic Art* (The New Orient Society of America, Chicago) – În această broşură, al cărei scop este de a arăta în ce spirit trebuie abordat studiul artei asiatice dacă se vrea a fi înțeleasă realmente, autorul insistă din nou asupra noțiunii de artă tradițională şi normală, şi asupra a ceea ce o distinge de cazurile anormale precum cel al decadenței „clasice" şi cel al artei europene de după Renaştere. Pe de altă parte, un studiu aşa-zis „obiectiv", adică în definitiv o observare pur exterioară, nu poate duce în realitate la nimic, căci nu există nici o cunoaştere veritabilă acolo unde nu există nici o conformitate între cunoscător şi cunoscut. În cazul

unei opere de artă, trebuie deci să se știe înainte de toate cărei întrebuințări i-a fost destinată, și de asemenea ce semnificație ar trebui să-i comunice inteligenței celor ce ar privi-o. În această privință, e esențial să se țină seama că aparențele prezentate de o artă tradițională nu sunt simpla amintire a percepțiilor vizuale, ci expresia sau realizarea sensibilă a unei „contemplații" (*dhyāna*), care este cea prin care lucrează artistul, și fără de care produsul muncii sale n-ar fi cu adevărat o operă de artă. În fine, e o eroare să se creadă, cum fac în general modernii, că repetiția formulelor transmise împiedică facultățile proprii artistului, căci acesta trebuie realmente să și le facă ale sale prin puterea sa de înțelegere, ceea ce este de altfel singurul sens în care se poate vorbi de „proprietate" când e vorba de idei, și el le „recreează" într-un fel atunci când, după ce și le-a asimilat, le redă în conformitate cu propria sa natură. (*ibidem*; pp. 159-160)

ANANDA K. COOMARASWAMY. *Hinduism and Buddhism.* (Philosophical Library, New York)*. – Această carte este împărțită în două părți oarecum paralele, din care prima se raportează la hinduism și a doua la buddhism, deși autorul consideră că ar fi fost poate preferabil să trateze totul ca un subiect unic, pentru a face să reiasă și mai mult concordanța reală dintre ele. El remarcă întâi de toate foarte just că s-ar putea într-un fel da o definiție fidelă a hinduismului negându-se categoric majoritatea aserțiunilor emise în privința sa de erudiții occidentali, respectiv chiar de unii hinduși moderni și occidentalizați. El precizează apoi ce este „mitul" înțeles în veritabilul său sens, și conceput ca esențialmente valabil în afara oricărei condiții particulare de timp și de loc: *agra*, „la început", semnifică încă mai exact „în vârf", adică „în cauza primă" sau „în Principiu" (precum

* O traducere după traducerea franceză a acestei lucrări, făcută de George Popa, a apărut la editura Timpul, Iași, 1997 (*N.t.*).

grecescul *en arche* şi latinescul *in principio*); în orice descriere simbolică a procesului cosmogonic, e vorba prin urmare, într-adevăr, de un „început" atemporal. Sacrificiul (*yajna*) este o imitație rituală a „ceea ce a fost făcut de Dumnezeu la început"; el este deci ca un reflex al „mitului", inversat de altfel ca orice reflex, în sensul că ceea ce avea să fie un proces de generare şi de diviziune devine acum un proces de regenerare şi de reintegrare. Pentru a putea înțelege această operaţiune, trebuie înainte de orice să ne întrebăm „ce este Dumnezeu" şi „ce suntem noi": Dumnezeu este o Esență fără dualitate (*advaita*), dar care subzistă într-o dublă natură, de unde distincţia dintre „Suprem" (*para*) şi „Non-Suprem" (*apara*), cărora le corespund, din diferite puncte de vedere, toate dualitățile în care unul dintre termeni, fiind subordonat celuilalt, e conţinut „eminamente" în acesta; şi aflăm de asemenea în noi înşine aceşti doi termeni, care sunt în acest caz „Sinele" şi „eul". Sacrificiul are drept funcţiune esențială de „a reuni ceea ce a fost separat", aşadar, în ceea ce-l priveşte pe om, de a readuce „eul" la „Sine"; această reunire este adesea reprezentată simbolic ca o nuntă, termenul superior al unei asemenea dualităţi fiind masculin şi cel inferior feminin unul în raport cu celălalt. Nu trebuie uitat de altfel că, din punct de vedere integral tradiţional, orice acţiune trebuie să fie considerată în mod normal ca „sacră", aşadar ca având un caracter „sacrificial" (de *sacra facere*), aşa încât, prin aceasta, noțiunea de Sacrificiu poate fi extinsă la întreaga viață umană; în aceasta constă în mod propriu „calea acţiunilor" (*karma mārga*) din *Bhagavad-Gītā*, care este fireşte în opoziţie cu concepția profană a modernilor. Pe de altă parte, Sacrificiul, fiind îndeplinit *in divinis* de *Viśvakarma*, cere, în imitarea sa rituală în această lume, o cooperare a tuturor artelor (*viśvā karmāni*), de unde rezultă că, în ordinea socială tradiţională, toate funcţiunile, oricare ar fi ele, îmbracă de asemenea un caracter sacru; dar, în acelaşi timp, organizarea socială, la fel ca şi acțiunile, n-ar putea fi considerată ca un scop în ea însăşi, şi trebuie să fie

în aşa fel încât să facă posibilă fiecăruia dintre membrii săi realizarea propriei sale perfecţiuni: acesteia îi corespunde, în hinduism, instituţia celor patru *āśrama*, prin care totul este ordonat în vederea dobândirii Eliberării finale.

– Trecând apoi la buddhism, dl. A.K Coomaraswamy remarcă faptul că acesta pare să difere cu atât mai mult de hinduism cu cât este mai superficial studiat, şi că, în măsura în care este aprofundat, devine din ce în ce mai greu de precizat diferenţele dintre ele; şi s-ar putea spune că, în Occident, „Buddhismul a fost admirat mai ales pentru ceea ce el nu este". Buddha însuşi n-a pretins de altfel niciodată că a predat o doctrină nouă, nici, în preceptele pe care le-a dat auditorilor „laici", să propovăduiască o „reformă socială"; în fapt, esenţialul învăţăturii sale se adresa membrilor unui „ordin monastic", în interiorul căruia nu putea subzista nici o distincţie socială, deoarece era vorba de oameni ce au abandonat deja lumea, la fel ca *sannyāsī* din hinduism. Aici, „mitul" este reprezentat prin însăşi „viaţa" lui Buddha, care oferă toate trăsăturile caracteristice lui *Avatāra*, înaintea cărora particularităţile individuale s-au şters cu totul; majoritatea modernilor au presupus, după aceasta, că ar fi vorba de un om ce ar fi fost „divinizat" ulterior, însă această concepţie „euhemeristă" este împotriva adevărului: din toate textele autentice reiese că e vorba dimpotrivă de „coborârea" unui Arhetip ceresc ce a îmbrăcat o formă umană, şi ale cărui „naştere" şi „trezire" reprezintă, s-ar putea spune, evenimente atemporale. În legătură cu doctrina, dl. Coomaraswamy şi-a propus în mod particular să arate falsitatea interpretării conform căreia Buddha ar fi negat *Ātman*: atunci când, vorbind despre modificările individuale, contingente şi tranzitorii, el a spus, împotriva celor ce-şi identificau chiar fiinţa lor cu aceste accidente (şi printre care l-ar fi inclus cu siguranţă pe Descartes cu al său *Cogito ergo sum*), că „aceasta nu este Sinele", s-a înţeles ca şi cum ar fi spus că „nu există Sine"; şi acest lucru e cu atât mai absurd cu cât el însuşi, în starea sa de Buddha, nu

poate fi conceput altfel decât ca identic „Sinelui". Nu putem intra mai mult în detalii, dar trebuie cel puțin să semnalăm o excelentă interpretare a termenului *Nirvāna*; aceasta este într-adevăr încă o chestiune ce are mare nevoie să fie pusă la punct, după toate confuziile ce au fost introduse aici de orientalişti. Un alt punct de mare interes este acesta: numele şi epitetele lui Buddha, într-un mod general, la fel ca şi actele sale, sunt aceleaşi pe care tradiția vedică le raportează în special la *Agni* şi la *Indra*, cărora de asemenea le este aplicată destul de des denumirea de *Arhat*; or, *Agni* şi *Indra* sunt respectiv Sacerdoțiul şi Regalitatea *in divinis*; Buddha s-a născut tocmai cu aceste două posibilități, şi se poate spune că, alegând-o pe prima, el le-a realizat pe ambele, căci acesta e unul din cazurile în care, cum am spus mai sus, unul dintre cei doi termeni este „eminamente" conținut în celălalt. – Am fost înştiințat că o traducere franceză a acestei importante lucrări este actualmente în pregătire, şi e de dorit ca ea să apară cât mai repede. (*ibidem*; pp. 193-195)

ANANDA K. COOMARASWAMY. *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*. (American Oriental Society, New Haven, Connecticut). – În această nouă carte, în care regăsim, dezvoltate, precizate şi fundamentate prin numeroase referințe, câteva din considerațiile ce erau deja indicate în precedenta, dl. Coomaraswamy îndreaptă o eroare comisă de unii, în special de J. Evola şi A. M. Hocart, în legătură cu raporturile între Sacerdoțiu şi Regalitate. Aceştia, într-adevăr, au pretins că Sacerdoțiul avea un rol feminin vizavi de Regalitate, ceea ce tinde fireşte la a-i atribui supremația acesteia din urmă; însă aceasta este o răsturnare completă a ordinii ierarhice reale. În fapt, raporturile de care e vorba sunt exprimate în mod ritual prin formule de nuntă precum acestea: „Eu sunt Acesta, tu eşti Aceasta; eu sunt Cerul, tu eşti Glia" etc. (*Aitareya Brāhmana* VIII, 27); or *Purohita*, adică Brahmanul,

e cel ce adresează aceste cuvinte Regelui în momentul consacrării (*rājasūya*), şi nu invers cum greşit s-a afirmat. E vorba aici de unul din acele cupluri ai cărui termeni nu sunt nicidecum simetrici, primul conţinându-l în principiu pe al doilea, în timp ce acesta este subordonat primului şi nu există în fond decât prin el (ceea ce revine la a spune că ei sunt în mod relativ *sat* şi *asat*); de aceea, Sacerdoţiul este absolut independent de Regalitate, pe când Regalitatea n-ar putea exista în mod valabil fără Sacerdoţiu. Acest lucru este de altfel confirmat prin examinarea raporturilor între tipurile lor divine: *Agni*, care este Sacerdoţiul (*brahma*), şi *Indra*, care este Regalitatea (*kşatra*), sau *Mitra* şi *Varuna*, care sunt de asemenea într-o relaţie similară; la fel încă *Brihaspati* şi *Vāch*, adică în definitiv Intelectul şi Cuvântul, care corespund aici respectiv contemplaţiei şi acţiunii. Acest ultim punct atrage o remarcă importantă: dacă Cuvântul este raportat la Regalitate, e pentru că, efectiv, Regele acţionează şi „lucrează" prin ordinele sau edictele sale şi, într-o societate tradiţională, lucrurile sunt în mod normal îndeplinite îndată ce au fost formulate de către cel ce are puterea s-o facă (şi se poate apropia de aceasta faptul că, în tradiţia extrem-orientală, ţine de suveran să dea lucrurilor „denumirile corecte"); de asemenea, regele nu poate vorbi niciodată după fantezia sa sau conform dorinţelor sale, ci doar în conformitate cu ordinea, aşadar cu voinţa principiului de la care îşi are legitimitatea şi „dreptul divin"; se vede cât de departe este această concepţie esenţialmente teocratică de cea a unei „monarhii absolute", care nu are altă regulă de acţiune decât „bunul plac" al suveranului. Autorul mai studiază incidental multe alte cupluri de acelaşi gen, cum sunt, de pildă, *Yama* şi *Yamī*, [cuplul celor doi] *Aśvinī* (comparabili în anumite privinţe cu Dioscurii greci), de asemenea cupluri precum cel al lui *Krişna* şi *Arjuna*, formate dintr-un nemuritor şi un muritor, care corespund fireşte lui *Paramātman* şi *jīvātman*, sau „Sinelui" şi „eu-lui". Un alt caz interesant, într-un ordin puţin diferit, e cel al

Armoniei (*sāma*) şi Cuvintelor (*ric*) în ştiinţa *mantrelor*; însă este imposibil de a rezuma toate aceste lucruri, şi chiar de a enumera complet toate chestiunile tratate astfel în note din care unele au importanţa unor veritabile studii speciale. Pentru a reveni la subiectul principal, unirea Sacerdoţiului cu Regalitatea o reprezintă înainte de toate pe cea dintre Cer şi Pământ, de armonia cărora depinde prosperitatea şi fertilitatea întregului Univers; de aceea, prosperitatea regatului depinde deopotrivă de armonia celor două puteri şi de unirea lor în îndeplinirea ritului, şi Regele, care are ca funcţiune esenţială de a o asigura, nu o poate face decât cu condiţia de a acţiona astfel încât să menţină întotdeauna această armonie; se regăseşte aici corespondenţa între ordinea cosmică şi ordinea umană care este unanim afirmată de toate tradiţiile. Pe de altă parte, caracterul feminin al Regalităţii faţă de Sacerdoţiu explică ceea ce noi înşine am indicat, aşa cum o aminteşte dl. Coomaraswamy, anume că un element feminin, sau reprezentat simbolic ca atare, joacă cel mai adesea un rol preponderent în doctrinele proprii [celor din casta] kşatriya; şi el explică de asemenea că o cale *bhakti* e în particular mult mai apropiată de natura acestora, cum se poate vedea şi mai clar încă într-un caz precum cel al cavaleriei occidentale. Totuşi, nu trebuie uitat că, de vreme ce nu e vorba în toate acestea decât de relaţii, ceea ce e feminin sub un anumit raport poate fi în acelaşi timp masculin sub un alt raport; astfel, dacă Sacerdoţiul este masculin în raport cu Regalitatea, Regele este la rândul lui masculin în raport cu regatul său, la fel cum este orice principiu în raport cu domeniul asupra căruia îşi exercită acţiunea, şi mai ales *Agni*, *Vāyu* şi *Aditya* în raport cu „cele trei lumi" în mod respectiv, relaţii ce nu sunt de altfel decât tot atâtea particularizări ale celei dintre Lumină şi Cosmos. Mai trebuie adăugat că, în afara aspectelor sale cosmice (*adhideva*) şi politice (*adhirājya*), aceeaşi doctrină are de asemenea o aplicaţie în ordinul „microcosmic" (*adhyātma*), căci omul însuşi este „Cetatea divină", şi se regăsesc în el

toate elementele constitutive corespunzătoare celor ale Cosmosului şi ale organizaţiei sociale, astfel încât, între aceste elemente, vor trebui observate raporturi similare în toate cazurile. Cei doi *Ātman*, adică „Sinele" şi „eul", corespund dublei naturi „supremă" şi „non-supremă" a lui *Brahma*, şi prin urmare, la diferite niveluri, lui *Mitra* şi lui *Varuna*, lui *Deva* şi lui *Asura*, lui *brāhma* şi lui *kşatra*, prin nunta cărora este menţinut regatul; „partea exterioară, activă, feminină şi muritoare a naturii noastre subzistă mai ales în partea sa interioară, contemplativă, masculină şi nemuritoare, la care poate şi trebuie „redusă", adică readusă sau reunită". „Autonomia" (*svarāj*) constă, pentru un rege, în a nu se lăsa guvernat de mulţimea celor ce trebuie să-i fie subordonaţi, şi la fel, pentru fiecare, în a nu se lăsa guvernat de elementele inferioare şi contingente ale fiinţei sale; de aici, pentru stabilirea şi menţinerea ordinii într-un caz şi în celălalt, cele două sensuri ale „războiului sfânt" despre care am vorbit în diverse ocazii. În definitiv, în toate domeniile, totul depinde în mod esenţial de „stăpânirea de sine" (*Ātmāsamyama*); de aceea, conform învăţăturii tuturor tradiţiilor, omul trebuie înainte de toate „să se cunoască pe sine însuşi" şi, în acelaşi timp, „ştiinţa Sinelui" (*ātmavidyā*) este de asemenea termenul final al oricărei doctrine, deoarece „ce este Sinele" şi „ce este *Brahma*" sunt două chestiuni ce nu comportă cu adevărat decât un singur şi acelaşi răspuns. (anii 1945-1946; pp. 193-198)

ANANDA K. COOMARASWAMY. *The Religious Basis of the Forms of Indian Society – Indian Culture and English Influence – East and Vest* (Orientalia, New York) – Dl. Coomaraswamy a reunit în această broşură trei studii distincte, în primul dintre ele propunându-şi să arate, de pildă în India, în ce fel, „într-o ordine socială tradiţională, instituţiile reprezintă o aplicaţie a doctrinelor metafizice la circumstanţe contingente", astfel încât totul are aici o raţiune

de a fi, nu în mod simplu biologică sau psihologică, ci cu adevărat metafizică. El examinează succesiv din acest punct de vedere împătritul scop al vieţii umane (*puruşārtha*), instituţia celor patru *āśrama*, noţiunea de *dharma* cu tot ce implică ea, şi în sfârşit, în conexiune cu *svadharma*, instituţia castelor, cu caracterul de „vocaţie" pe care îl îmbracă în mod esenţial exercitarea indiferent cărei profesii, precum şi caracterul sacru şi ritual pe care îl are în mod necesar orice activitate acolo unde castele înseşi sunt considerate ca „născute din Sacrificiu", aşa că punctul de vedere profan nu se întâlneşte nicăieri aici, viaţa întreagă prezentându-se ca îndeplinirea unui ritual în care nu este nimic care să fie lipsit de semnificaţie.

– În al doilea studiu, autorul, după ce a citat mai întâi diverse critici adresate civilizaţiei moderne de occidentalii înşişi ca şi de orientali, evidenţiază efectele distrugătoare pe care le are inevitabil influenţa europeană într-o ţară care, precum India, posedă încă o civilizaţie tradiţională; şi aceste efecte nu se exercită doar în domeniul intelectual propriu-zis, ci la fel de mult în ordinul social însuşi, unde influenţa de care e vorba tinde înainte de toate să răstoarne organizarea în care, cum am spus adineauri, orice profesie este în mod propriu o „vocaţie", organizare care, aşa cum foarte just a remarcat A. M. Hocart, este efectiv incompatibilă cu sistemul industrial al Occidentului modern. Dacă se doreşte evitarea unei catastrofe iremediabile, e necesar să se reacţioneze în primul rând chiar împotriva concepţiei de viaţă implicată de acest sistem; şi nu e desigur de dorit să se continue, sub pretextul „progresului", înaintarea în aceeaşi direcţie atunci când se găseşte la marginea unei prăpastii.

– În fine, în ultimul studiu, dl Coomaraswamy arată că antiteza între Orient şi Occident, aşa cum se prezintă ea actualmente, nu trebuie să fie înţeleasă în mod simplu într-un sens geografic, ci că ea este în realitate cea dintre spiritul tradiţional şi spiritul modern, ceea ce, în fond, e o

chestiune de timp mai mult decât de loc, deoarece, atât timp cât Occidentul avea o civilizație normală și comparabilă tuturor celorlalte, o asemenea opoziție nu putea exista în nici un fel. Pentru a face să dispară această opoziție, bunăvoința și „filantropia" nu sunt desigur suficiente mai ales într-o stare de lucruri în care ceea ce este considerat drept „bun" sau „rău" e lipsit deopotrivă de principiu și nu e bazat în definitiv decât pe o concepție cu totul cantitativă a vieții; puterea de înțelegere e necesară înainte de toate, căci doar prin ea poate fi rezolvat totul, inclusiv chestiunile politice și economice care nu sunt, în realitate, decât cele mai exterioare și mai puțin importante. Aici, autorul revine la concepția „vocației", adică a hotărârii ocupațiilor, nu printr-o alegere arbitrară sau din considerații de profit sau de ambiție, ci prin propria natură a fiecăruia, permițându-i-se chiar prin aceasta oricărui om să lucreze la propria sa perfecțiune și în același timp la cea a produselor meseriei sale; problema restaurării acestei concepții, care ar trebui rezolvată în primul rând pentru a se ieși din dezordinea actuală, nu se poate pune decât prin înțelegerea principiilor pe care se sprijină organizația tradițională a castelor. Se-nțelege de la sine, de altfel, că un efort de apropiere nu poate veni decât din partea Occidentului, deoarece el e cel care a abandonat normele comune odinioară, pe când Orientul aderă încă la ele în marea lui majoritate; și doar cu acest Orient tradițional ar putea Occidentul coopera, pe când, cu Orientul modernizat, el n-ar putea să fie niciodată decât în rivalitate. Atunci când Occidentul își va regăsi „Sinele", care este de asemenea „Sinele" tuturor celorlalți oameni, problema de a înțelege Orientul va fi rezolvată în același timp, și nu-i va mai rămâne decât misiunea de a pune în practică ce a înțeles; celălalt termen al alternativei este o reducere a lumii întregi la starea prezentă a Europei; e vorba finalmente de a alege între o mișcare deliberat îndreptată spre o destinație prevăzută, și o supunere pasivă la o fatalitate inexorabilă. (*ibidem*; pp. 199-201)

ANANDA K. COOMARASWAMY. *Time and Eternity* (Artibus Asiae, Ascona, Suisse) – În această carte postumă, regretatul nostru colaborator a reluat şi dezvoltat consideraţii pe care le expusese deja în parte în diverse articole, dar care prezintă un mare interes astfel reunite şi coordonate într-un ansamblu logic. El şi-a propus mai ales să arate acordul unanim al diferitelor doctrine tradiţionale asupra chestiunii raporturilor timpului cu eternitatea, cu ajutorul a numeroase referinţe extrase, în tot atâtea capitole succesive, din doctrinele hindusă, buddhistă, greacă, islamică şi creştină; toate acestea sunt evident imposibil de rezumat, şi trebuie să ne mulţumim de a indica unele din principalele idei ce se desprind din ele. Timpul, care cuprinde trecutul şi viitorul, este, în ansamblul său, absolut continuu, şi el poate fi divizat în părţi doar în mod logic şi nu realmente; prin această continuitate care constituie durata, el contrastează cu eternitatea, care este dimpotrivă „clipa" atemporală şi fără durată, adevăratul prezent fără de care nici o experienţă temporală nu este posibilă. Eternitatea se reflectă sau se exprimă în „acum" care, în orice timp, separă şi uneşte simultan trecutul şi viitorul; şi chiar acest „acum", în măsura în care este realmente fără durată, şi în consecinţă invariabil şi imuabil în ciuda iluziei „mişcării" datorată unei conştiinţe supuse condiţiilor de timp şi de spaţiu, nu se deosebeşte cu adevărat de eternitatea însăşi, în care ansamblul timpului este întotdeauna prezent în totalitatea extensiei sale. Independenţa esenţială şi absolută a eternităţii faţă de timp şi de orice durată, pe care majoritatea modernilor par atât de greu s-o conceapă, rezolvă imediat toate dificultăţile ridicate cu privire la Providenţa şi omniscienţa divină: acestea nu se referă la trecut şi viitor ca atare, ceea ce nu este decât punctul de vedere contingent şi relativ al fiinţei condiţionate de timp, ci la o simultaneitate totală, fără diviziune şi succesiune de nici un fel. Se poate compara, în această privinţă, raportul între eternitate şi timp cu acela dintre centru şi circumferinţă: toate punctele circumferinţei

şi toate razele sunt întotdeauna vizibile simultan din centru, fără ca această vedere să interfereze prin nimic cu mişcările ce se produc pe circumferinţă sau conform razelor, şi care aici vor reprezenta respectiv determinarea (înlănţuirea de evenimente pe parcursul ordonat al circumferinţei) şi voinţa liberă (mişcarea centripetă sau centrifugă) cu care centrul n-ar putea avea în consecinţă nici un conflict. O altă consecinţă este cea care priveşte creaţia: Dumnezeu, prin chiar faptul că nu este în timp, creează lumea „acum" la fel cum a creat-o sau o va crea; actul creator este realmente atemporal, şi doar noi îl situăm într-o epocă pe care o raportăm la trecut, sau ni-l reprezentăm în mod iluzoriu sub aspectul unei succesiuni de evenimente ceea ce este esenţialmente simultan în realitatea principială. În timp, toate lucrurile se mişcă neîncetat, apar, se schimbă şi dispar; în eternitate, dimpotrivă, toate lucrurile rămân într-o stare de constantă imutabilitate; diferenţa dintre ele este în mod propriu cea dintre „devenire" şi „fiinţă". Timpul însuşi ar fi de altfel de neconceput fără această „clipă" atemporală care este eternitatea, la fel cum spaţiul ar fi de neconceput fără punctul „non-dimensional"; şi e evident că acela dintre cei doi termeni ce îi dă celuilalt întreaga sa semnificaţie este de asemenea cel mai real în adevăratul sens al acestui cuvânt. (anul 1948; pp. 209-210)

MIRCEA ELIADE. *Techniques du Yoga.* (Gallimard, Paris) – În acest mic volum, care tratează succesiv despre doctrine, tehnici propriu-zise, despre raporturile dintre Yoga şi hinduism în general, şi în fine despre tehnica particulară de Yoga în buddhism şi în tantrism, se găseşte incontestabil mult mai multă înţelegere decât în majoritatea lucrărilor occidentale consacrate aceluiaşi subiect. Se remarcă numaidecât precauţia autorului de a pune constant între ghilimele toate cuvintele ce i s-au părut pe bună dreptáte improprii sau inadecvate pentru ceea ce trebuie să

exprime, şi pe care orientaliştii le folosesc dimpotrivă, în mod obişnuit, fără cea mai mică ezitare şi fără să ţină seama până la ce punct falsifică expunerea doctrinelor. Totuşi, am prefera încă să-l vedem renunţând la folosirea unora din aceste cuvinte cel puţin, ca de exemplu „filozofie", „religie", „magie", atunci când ele sunt aplicate unor lucruri cărora nu li s-ar putea potrivi cu adevărat; de ce trebuie să pară că s-a oprit la jumătatea drumului dintr-un fel de teamă de a se îndepărta prea mult de terminologia îndeobşte admisă? Cu toate astea, pe de altă parte, el nu se dă înapoi de la a folosi anumite neologisme, care poate nu sunt chiar toate la fel de utile, dar printre care există cel puţin unul ce ni se pare excelent şi cu care nu vom putea decât să fim de acord: e vorba de cuvântul „enstază" folosit pentru a reda starea de *samādhi*, şi care este perfect exact, pe când cuvântul „extaz", pe lângă faptul că implică o asimilare eronată cu stările mistice, constituie în el însuşi un enorm contrasens; extazul, într-adevăr, este literalmente o „ieşire din sine", în timp ce, dimpotrivă, aici e vorba de o „intrare în sine". Ne este imposibil să semnalăm toate vederile juste ce se întâlnesc în cursul expunerii; şi, dacă aceasta ridică uneori probleme pe care nu le rezolvă în totalitate, acesta e poate un merit în plus într-un asemenea caz, căci trebuie văzută aici grija foarte lăudabilă de a nu simplifica lucrurile în exces şi de a nu ascunde dificultăţile reale, în felul prea numeroşilor propagatori ai „Yogăi la îndemâna tuturor". Există de asemenea, cu toate acestea, unele puncte care ar cere anumite rezerve, precum de pildă o concepţie evident insuficientă, din punct de vedere tradiţional, a ortodoxiei hinduse şi a modului în care ea a putut să încorporeze doctrine şi practici ce îi erau străine la început; acest lucru rămâne mult prea exterior şi ar da mai degrabă ideea unui sincretism decât a unei sinteze, ceea ce este cu siguranţă foarte departe de adevăr; şi va fi inevitabil întotdeauna aşa, atâta timp cât nu se va îndrăzni să se afirme în mod categoric şi fără echivoc ceea ce tradiţia comportă în mod

esențial ca „non-uman". Pe de altă parte, atenția acordată distingerii diferitelor varietăți de Yoga, deși justificată cu siguranță în ea însăși, riscă poate puțin să facă să se piardă din vedere unitatea lor de principiu; și, atunci când unele din aceste varietăți sunt calificate drept „populare", ar trebui să se știe ce se înțelege exact prin aceasta, căci acest lucru poate părea în contradicție cu caracterul în mod propriu inițiatic ce îi este de altfel recunoscut Yogăi. Regretăm de asemenea unele concesii făcute teoriilor etnologice despre „cultele vegetației" și alte lucruri de același gen; însă, pe de altă parte, regăsim ici și colo, și în special în concluzii, câteva idei cu adevărat remarcabile pe care le-am notat deja în urma unui articol al aceluiași autor (vezi n° din iulie-august 1948). Vom cita pentru a încheia câteva fraze împrumutate din ultimele pagini: „Arhetipul „acțiunii" este Creația lumilor, cosmogonia. Într-un anumit sens, yoginul repetă în propria sa ființă transformarea haosului în Cosmos; din nou, o interiorizare a Creației cosmogonice. Înainte de a se detașa de Cosmos, el se omologhează acestuia, îi repetă și-i însușește ritmurile și armoniile. Însă această „repetiție" nu este un scop în el însuși; „cosmizarea" care urmează unui haos psihomental nu este decât o etapă spre eliberarea finală. Yoginul trebuie să se izoleze de materie, să se retragă din Cosmos; această retragere echivalează căutării nemuririi... Realitatea nu poate aparține decât nemuririi; ființa nu se recunoaște decât în măsura în care este eternă. Așa încât, yoginul care a reușit să se sustragă Cosmosului și să se retragă din neîntreruptul și durerosul circuit cosmic, prin chiar faptul că și-a abolit condiția umană, dobândește nemurirea, care este libertate, autonomie, beatitudine și eternitate: el se eliberează de moarte prin moartea a însăși umanității sale". În definitiv, această carte merită fără îndoială să fie citită de toți cei ce se interesează în mod serios de aceste chestiuni, și sunt într-adevăr foarte puține cărți despre care am putea spune acest lucru. (*ibidem*; pp. 210-212)

II. RECENZII APĂRUTE ÎN *ÉTUDES TRADITIONNELLES*

– *Bulletin of the School of Oriental Studies* din Londra (vol. VII, partea a 3-a, 1934) a publicat un foarte interesant studiu al dlui Ananda K. Coomaraswamy despre „*Kha*" şi alte *cuvinte ce îl semnifică pe „zero" în raporturile lor cu metafizica spaţiului*. Acest studiu arată foarte clar, împotriva tuturor teoriilor „empiriste" moderne, că termenii sanscriţi despre care e vorba au exprimat mai întâi concepţii de ordin metafizic, şi că de aici a derivat apoi aplicarea lor, prin analogie, la noţiuni matematice; şi el are ca şi concluzie citarea unui pasaj din *Orient et Occident* în care am definit, în opoziţie cu ştiinţa modernă şi profană, caracterul ştiinţelor tradiţionale şi dependenţa lor faţă de doctrina metafizică.

– De acelaşi autor, în *Technical Studies in the field of the arts* publicate de Universitatea Harvard din Boston (octombrie 1934), un studiu despre *Tehnica şi teoria picturii indiene*, din care vom nota, ca fiind în particular mai interesant din punctul nostru de vedere, faptul că pictorul nu-şi executa tabloul după un model situat înaintea lui, ci după o imagine mentală, ceea ce ar înrudi în mod direct arta sa cu o formă de *dhyāna-yoga*, şi că astfel el ar vedea mai puţin detaliile sensibile ale lucrurilor cât prototipurile lor intelectuale. (anul 1935; p. 224)

– În *Journal of the Indian Society of Oriental Art* (n° din iunie 1935), dl. Ananda K. Coomaraswamy a publicat

un interesant articol despre *Operațiunea intelectuală în arta indiană*, insistând mai ales asupra rolului pe care îl joacă „viziunea contemplativă” (*yoga-dhyāna*), și nu observarea directă a lucrurilor naturale, și arătând în ce măsură această concepție, apropiată de cea a Evului Mediu occidental, e dimpotrivă opusă celei a modernilor, pentru care opera de artă e destinată doar să procure o plăcere de ordin sensibil. (*ibidem*; p. 224).

– În *Journal of the American Oriental Society* (vol. 55, n° 3), același autor studiază diferitele sensuri ale cuvântului sanscrit *chhāyā*, care înseamnă mai întâi „umbră”, apoi „reflex” și „asemănare”; cu această ocazie sunt indicate similitudini remarcabile între tradiția vedică și tradiția creștină, și asta, cum o spune foarte just autorul, „nu pentru a demonstra „influențe”, ci pentru a aminti că nu este nimic excepțional în doctrina vedică, și că vocea tradiției este pretutindeni aceeași”. (*ibidem*; p. 225)

– *Harvard Journal of Asiatic Studies* (n° din aprilie) publică un important studiu al dlui Ananda K. Coomaraswamy intitulat *Vedic Exemplarism*: e vorba de relația dintre *nāma* și *rūpa*, considerate ca fiind corespondente respectiv ideilor sau rațiunilor eterne ale lucrurilor și numelor înseși sub aspectele lor accidentale și contingente; și „exemplarismul, în ultimă analiză, este doctrina tradițională a relației, cognitivă și cauzală, între unu și multiplu”. Acest lucru este remarcabil ilustrat printr-o aplicație a simbolismului roții: „toate razele sunt reprezentate *in principio* în centrul lor comun”, care este „un punct unic, și totuși, propriul punct de plecare al fiecărei raze”. Textele vedice ce se raportează la această chestiune dau loc la numeroase și foarte sugestive apropieri cu doctrinele scolasticii medievale, la fel cu ale

neoplatonismului; le recomandăm în mod cu totul special atenției celor ce se încăpățânează și nu vor să înțeleagă că ideile cu adevărat tradiționale sunt, în fond, pretutindeni aceleaşi. (anul 1936; p. 227)

– De acelaşi autor, în *Bulletin of the Museum of Fine Arts* din Boston (n° din aprilie), o notă asupra simbolismului lui *makara**, în care semnalăm în special interesantele considerații despre strânsul raport între simbolurile Iubirii şi Morții, la care am avut noi înşine ocazia să facem câteva aluzii în legătură cu „Fedeli d'Amore". (*ibidem*; p. 227)

– *Journal of the Indian Society of Oriental Art* (n° din decembrie 1935) a publicat un important studiu al dlui Ananda K. Coomaraswamy despre pictura jaina, care, conceput în acelaşi spirit ca ale sale *Elements of Buddhist Iconography* despre care vorbim în altă parte, completează în mod fericit punctele de vedere expuse în acestea; şi subtitlul: „*Explicitur reductio hœc artis ad theologiam*", inspirat de un opuscul al Sfântului Bonaventura, îi precizează în mod clar intențiile. Ca şi buddhismul, jainismul, deşi heterodox şi respingând chiar în mod formal tradiția vedică, n-a schimbat totuşi, în fapt, nimic esențial în concepția primordială a unui *Avatāra* etern, astfel încât se pot face, cu privire la reprezentările „vieții Cuceritorului" (*Jina- charitra*), observații paralele cu cele ocazionate de viața lui Buddha. Autorul remarcă de asemenea că revolta puterii temporale (*kshatra*) împotriva autorității spirituale (*brahma*), pe care o reflectă jainismul ca şi buddhismul, e prefigurată într-un fel, ca posibilitate, de un anume aspect „luciferian" al lui *Indra* vedic; doctrinele

* Vezi pe această temă cap. LIX, „Kāla-mukta", din volumul *Simboluri ale ştiinței sacre*, trad. Marcel Tolcea şi Sorina Şerbănescu, Humanitas, Bucureşti, 1997.

heterodoxe ce prezintă un asemenea caracter ar putea fi deci considerate ca realizarea însăşi a acestei posibilităţi în cursul unui ciclu istoric. Studiul se încheie prin consideraţii interesante asupra metodei „naraţiunii continue" folosită în picturile despre care e vorba, şi prin care „o succesiune de evenimente este reprezentată în simultaneitate spaţială", ceea ce restituie într-un fel, în mod analogic, caracterul atemporal al arhetipului lor metafizic. Toate acestea, bineînţeles, pot fi aplicate deopotrivă la ceea ce se găseşte similar în arta creştină sau în orice altă artă tradiţională, care provine întotdeauna, printr-o derivare continuă, din „tradiţia universală şi unanimă" (*Sanātana dharma*), a cărei sursă ultimă este o „revelaţie" (*śruti*) „primită la început de la Lumina Luminilor". (*ibidem*; pp. 227-228)

– În *D. S. Krişnaswami Aiyangar Commemoration Volume* (Madras 1936), dl. Ananda Coomaraswamy a dat un studiu intitulat *Vedic Monotheism*, în care arată că, de la început, şi nu într-o epocă mai mult sau mai puţin târzie cum pretind de obicei modernii, multiplele nume divine n-au desemnat realmente niciodată altceva decât aspecte sau atribute diverse ale Principiului prim şi unic. Din acest motiv, de altfel, s-a putut spune în mod just că *Deva* sunt „participanţi" (*bhakta*) la esenţa divină; şi că sensul originar al cuvântului *bhakti* este efectiv cel de „participare", oricare ar fi celelalte sensuri mai mult sau mai puţin derivate pe care le-a putut lua mai târziu. (*ibidem*; pp. 228-229)

– În *Indian Culture* (vol. III, n° I), un articol al dlui Ananda K. Coomaraswamy, intitulat *Rebirth and Omniscience in Pāli Buddhism*, conţine o critică a concepţiilor dlui Rhys Davids care este în acord cu aceea pe care am formulat-o chiar aici, de puţin timp, recenzându-i una

dintre cărţi. Autorul protestează foarte just împotriva unui anumit mod de a denatura textele prin eliminarea părţilor lor metafizice, de unde nu poate rezulta decât o deformare completă a semnificaţiei lor. Pe de altă parte, el semnalează că, studiind doctrina morţii şi renaşterii din *Rig-Veda*, *Brāhmana*, *Upanişade*, *Bhagavad-Gītā* şi buddhismul pāli, n-a găsit nici o „dezvoltare" a acestei doctrine de-a lungul acestei întregi serii, nici o învăţătură despre întoarcerea fiinţei în aceeaşi lume pe care a părăsit-o la moarte; peste tot e vorba de „transmigraţie" şi nicidecum de „reîncarnare". (*ibidem*; p. 229)

– În *Journal of the Greater India Society* din Calcutta (vol. III, n° I), acelaşi autor semnalează o „sursă" a pasajului din Sfântul Dionisie Areopagitul despre Frumos (*De Divinis Nominibus*, IV, 5) în *Fedru* lui Platon (IV, 15), şi o „paralelă" în *Chāndogya Upanişad* (IV, 15) ce oferă o similitudine izbitoare până şi în expresia însăşi. (ibidem; p. 229)

– De acelaşi autor de asemenea, în *Speculum* (n° din iulie), revistă de studii medievale publicată de *Mediaeval Academy of America* (Cambridge, Massachusetts), un studiu despre două pasaje din *Paradisul* lui Dante (XXVII, 136-138, şi XVIII, 110-111), al căror sens se clarifică şi se precizează în mod remarcabil printr-o comparaţie cu modurile de expresie din tradiţia hindusă. Această constanţă a anumitor termeni simbolici şi a semnificaţiei lor „tehnice", în forme tradiţionale atât de îndepărtate unele de altele în timp şi spaţiu, nu se poate explica decât dacă aceste „formulări diverse ale unei doctrine comune" (*dharma- paryāya*) sunt considerate ca tot atâtea „dialecte ale unui singur şi acelaşi limbaj al spiritului", sau ramificaţii ale unei singure şi aceleaşi „tradiţii universală şi unanimă" (*Sanātana dharma*). (*ibidem*; pp. 229-230)

– În *Archiv Orientalni* din Praga (vol. VII), dl. Ananda K. Coomaraswamy a publicat o notă despre *Aśvamedha** în care evidențiază admirabil eroarea celor ce introduc idei și sentimente cu totul moderne în interpretarea textelor vedice, atribuind astfel, de exemplu, propriile lor moduri „naturaliste" de a gândi celor vechi cărora le erau străine, ceea ce i-a împiedicat să cunoască în mod complet adevăratul sens al simbolurilor sexuale ce se întâlnesc în unele rituri sacrificiale. Ar trebui înțeles bine faptul că, „într-o ordine socială tradițională, ceea ce este corect sau nu, nu este determinat de sentiment, precum se-ntâmplă în mediul nostru antitradițional, ci de cunoaștere", și că „regula este stabilită aici în mod metafizic de ceea ce au făcut Zeii la început" și raportat la aceasta riturile sunt o imagine analogică. Simbolismul lui *Aśvamedha*, contrar a ceea ce au pretins diverși orientaliști, se leagă foarte direct de doctrina *Rig-Vedei* și a *Upanișadelor*, care sunt de altfel în perfect acord cu toate celelalte tradiții ortodoxe asupra unirii *ab intra* a principiilor complementare în „Identitatea Supremă", la fel ca asupra oricărui alt punct esențial. (*ibidem*; p. 230)

– În *Indian Culture* (vol. III, n° 4), dl. Ananda Coomaraswamy studiază „Doctrina vedică a tăcerii", pe care o pune în legătură cu ceea ce am expus aici cu privire la „secretul inițiatic", la fel despre „mituri" și „mistere" înțelese în sensul lor originar. E vorba așadar esențialmente despre inexprimabil, care este „supremul" (*para*), pe când „cuvântul" exprimat se referă în mod necesar la „non-suprem" (*apara*), cele două aspecte apărând de altfel ca inseparabil asociate în numeroase texte, ca și în ritual, pentru a constitui ansamblul concepției totale a Principiului. (anul 1937; p. 231)

* *Aśva-medha* – sacrificiul sau jertfa calului. Vezi pe acest subiect, de pildă, *Cele mai vechi Upanișade*, trad. Radu Bercea, Ed. Științifică, București, 1993, pp. 61, 114, 117 (*N.t.*).

– În *The Indian Historical Quarterly* (vol. XIII, 1937), dl. Ananda K. Coomaraswamy, într-un articol despre *Janaka şi Yājnavalkya*, arată că aceşti doi interlocutori din *Brihad-Aranyaka Upanişad* sunt departe de a fi pur şi simplu doar personaje istorice; ei sunt înainte de toate, s-ar putea spune, „tipuri" eterne, şi asta rezultă din semnificaţiile implicate chiar în numele lor. *Yājnavalkya*, din *yajna-vaktri*, „Promulgatorul sacrificiului", care este în mod propriu un nume a lui *Agni*, reprezintă în realitate „*Avatāra* etern"; *Janaka* este etimologic „Progenitorul", identificându-se cu *Asura pitri* sau *janitri* vedic; şi desemnarea regatului lui *Janaka* ca *Videha*, „incorporal", e de asemenea foarte semnificativă. Autorul a fost determinat de acestea să expună numeroase consideraţii pe care ne e imposibil să le rezumăm, şi care sunt toate foarte importante pentru înţelegerea adevăratului simbolism al „personajelor" vedice, şi de asemenea a riturilor ca imagine a „ceea ce a fost la început", independent de orice aplicaţie ce i se poate da în circumstanţe particulare de felul evenimentelor vieţii umane, aplicaţie care dimpotrivă îşi trage de aici toată valoarea şi eficacitatea sa. (anul 1938; p. 233)

– *The Art Bulletin* din Chicago (vol. XX, 1938) publică continuarea unui studiu al dlui Ananda K. Coomaraswamy, *Mediœval Æsthetic*, al cărui început l-am semnalat la timpul său; această a doua parte cuprinde traducerea adnotată a comentariului Sfântului Toma d'Aquino la textul Sfântului Dionisie Areopagitul (*De divinis nominibus*, IV, 5), şi o notă despre raportul dintre Frumuseţe şi Adevăr. Menţionăm în particular ceea ce e spus despre superioritatea contemplaţiei asupra acţiunii, „care este punctul de vedere ortodox constant afirmat în tradiţia universală", şi nu doar în Orient cum o pretind câţiva, deşi ea a putut fi întunecată de tendinţele „moraliste ale filozofiei religioase a Europei

moderne"; despre necesitatea de a înțelege în mod intelectual o operă de artă și nu doar de a o „simți", contrar actualelor concepții „estetice"; în sfârșit, despre lipsa de importanță a individualității artistului, ce explică anonimatul caracteristic operelor Evului Mediu, căci „important e ceea ce se spune și nu cine o spune": iată un adevăr de care modernii amatori de „personalități" ar trebui să profite! (*ibidem*; pp. 235-236)

– De același autor, în *The Poona Orientalist* (n° din aprilie), un articol despre simbolismul umbrelei de soare (*chhatra*), și al lui *uśhnīṣa*, care, înainte de a fi protuberanța craniană ce se vede în figurările buddhiste, a fost la început un turban; aceste două obiecte fac parte din atributele regalității și, cum motivele acestui fapt sunt îndeosebi interesante, ne propunem să revenim și asupra acestei chestiuni într-un articol apropiat. (*ibidem*; pp. 236-237)

– În *New Indian Antiquary* (n° din aprilie, mai și iunie), dl. Ananda K. Coomaraswamy studiază diferite pasaje dificile și deseori rău interpretate din *Katha Upanișad*; în cursul acestei examinări, el abordează numeroase chestiuni foarte importante, și nu putem aici decât să enumerăm câteva dintre cele principale: semnificația reală a „Morții" (*Mrityu* sau *Yama*) sub aspectul său superior, și a identificării sale cu Soarele, în calitate de gardian al trecerii desemnată ea însăși ca „poarta solară", și prin care se atinge starea ultimă și „extra-cosmică", „Empireul" distins de un „Elizeu" sub-solar care este încă în puterea Morții; „cele trei morți" reprezentate prin cele trei nopți petrecute de *Nachiketas* (adică, după sensul însuși al numelui său, „cel care încă nu are cunoașterea") pe pragul lăcașului lui *Mrityu*; corespondența celor trei favoruri cerute de *Nachiketas* cu „cei trei pași" ai lui *Vișnu*; sensul precis al cuvântului *sriśti*, care ar putea fi redat

prin „expresie" mai degrabă decât prin „emanaţie", pentru a desemna producerea lumii manifestate, şi aplicarea ideii de „măsură" (*mātrā*) la actul însuşi al acestei produceri; sensul cuvântului *rita*, ce desemnează în mod propriu ordinea cosmică, şi cu care cuvântul „ordine" (*ordo* în latină), ca şi „rit", e de altfel înrudit în mod direct; simbolismul „podului" (*setu*), care coincide cu cel al lui *sūtrātmā* ce leagă între ele toate stările de fiinţă; unirea manifestatului şi a non-manifestatului (*vyaktāvyakta*), ca „o singură esenţă şi două naturi", în „Identitatea Supremă". Notăm de asemenea anumite reflecţii dintre cele mai juste asupra modului în care, la majoritatea orientaliştilor, interpretarea textelor este afectată de erorile unor puncte de vedere precum „istoricismul" şi „naturalismul", şi observaţia că „gândirea" în sensul profan, şi prin urmare „ştiinţa" şi „filozofia" în accepţiunea lor modernă, nu aparţine nicidecum în realitate domeniului vieţii contemplative, care ţine exclusiv de intelectul pur, ci doar celui al vieţii active; această ultimă remarcă este îndeosebi interesantă pentru a reduce la justa lor valoare pretenţiile unei anumite pseudo-intelectualităţi. (*ibidem*; pp. 237-238)

– *The American Scholar* (n° din primăvara lui 1939) publică o conferinţă a dlui Ananda Coomaraswamy intitulată *The Vedānta and Western Tradition*; această conferinţă a fost ţinută în faţa unui auditoriu format din studenţi americani, ce nu aveau fireşte nici o cunoaştere a doctrinelor orientale; asta înseamnă că misiunea n-a fost cu siguranţă lipsită de dificultăţi. Autorul a expus mai întâi cu o remarcabilă claritate caracterele esenţiale ale metafizicii tradiţionale, ce este ea şi de asemenea ce nu este ea, insistând în particular pe diferenţele capitale ce o separă de tot ce poartă de obicei numele de „filozofie". El ia apoi principalele puncte ale doctrinei *Vedānta*, clarificându-le prin paralele

cu alte studii tradiționale, mai ales cu cele ale grecilor şi ale creştinismului, al căror limbaj trebuie să fie în mod normal mai familiar occidentalilor, arătând în acelaşi timp prin aceasta universalitatea tradiției. Vom semnala în special părțile expunerii privitoare la *Atmā* şi la raporturile sale cu lumea manifestată, la „transmigrare" distinsă de „metempshihoză" şi la imposibilitatea „reîncarnării", la procesul realizării spirituale; în această din urmă [expunere], regăsim explicarea câtorva simboluri despre care am avut ocazia să vorbim recent, precum cele ale „razei solare", „vârfului arborelui" şi „porții strâmte", alături de distincția stărilor „elizeice" şi „empireice" şi trecerea de la una la alta „prin Soare". Încheind, autorul are grijă să precizeze că, în orice doctrină tradițională, nu e vorba niciodată de o „cercetare", ci doar de o „explicitare", şi că „Adevărul ultim nu este ceva ce trebuie descoperit, ci înțeles de fiecare, şi fiecare trebuie să se străduie s-o facă prin el însuşi". (anul 1939; pp. 239-240)

– În *Harvard Journal of Asiatic Studies* (n° din iulie), dl. Ananda K. Coomaraswamy studiază semnificația a diverşi termeni pāli ce au fost inexact interpretați în unele publicații recente; el remarcă faptul că aceştia nu pot fi realmente înțeleşi decât raportându-i la forma lor sanscrită şi la ideile pe care aceasta le implica chiar în mediul căruia i se adresa buddhismul la început; aceasta presupune o cunoaştere a *Vedelor* şi a *Upanişadelor*, care le lipsea adesea comentatorilor buddhişti înşişi. Articolele consacrate câtorva dintre termenii de care e vorba constituie un veritabil studiu al retoricii şi al dialecticii buddhiste; altele ating în mod mai direct unele puncte ale doctrinei şi simbolismului, şi regăsim printre ele considerații pe care autorul le-a expus chiar aici; tot aici se află şi nota despre *pāsa*, de care

am vorbit în altă parte în articolul nostru despre „urechea acului". (anul 1940; p. 242)

– În *Bulletin of the Museum of Fine Arts* din Boston (n° din aprilie), dl. Ananda K. Coomaraswamy studiază un email indian din secolul XVI, care îi reprezintă pe cei zece *Avatāra* ai lui *Vişnu*, cu particularităţi, pentru doi dintre ei, ce par a fi destul de rare şi care sunt interesant de notat din punct de vedere simbolic: al nouălea *Avatāra* este reprezentat sub figura lui *Jagannātha*, şi al zecelea sub cea a unui cal fără cavaler şi purtând un parasol, condus de un personaj care poate fi *Indra*, ceea ce ar putea aminti de vechile figurări buddhiste ale „marii plecări"; dar nu s-ar putea gândi de asemenea că acest personaj încoronat este cel care, conform anumitor tradiţii, trebuie să-l aducă pe *Kalki* din misterioasa cetate *Shambala*? În orice caz, trebuie înţeles bine că apropierile ce se pot găsi între iconografia hindusă şi cea buddhistă nu fac în realitate decât „să restabilească o unitate fundamentală ce a fost întunecată de forma pseudo-istorică dată legendei lui Buddha", în detrimentul semnificaţiei sale originare şi într-adevăr profunde. Mai semnalăm, în conexiune cu un alt subiect, cel al simbolismului teatrului, observaţia că termenul *avatarana* este folosit pentru a desemna intrarea în scenă a unui actor, „care este o apariţie din spatele unei cortine şi o „manifestare" analoagă celei a lui *Avatāra* pe scena lumii". Explicaţia rolului [acestor] *Avatāra* este dată, cum se ştie, de Krişna lui Arjuna (*Bhagavad-Gītā*, IV, 6-7), în dialogul a cărui reprezentare, poate chiar din această cauză, ocupă poziţia centrală în emailul de care e vorba, ca şi cum Krişna, pentru a-şi „ilustra" într-un fel cuvintele, i-ar arăta astfel lui Arjuna pe toţi ceilalţi *Avatāra* reuniţi în jurul său. (ibidem; pp. 245-246)

– ZALMOXIS, „revistă de studii religioase"* sub direcţia dlui Mircea Eliade, a dat două numere, sau mai degrabă două volume, datate 1938 şi respectiv 1939, dar care în realitate au apărut puţin mai târziu. Volumul I conţine studiul dlui A. K. Coomaraswamy intitulat *Filosofia artei medievale şi orientale*, despre care am vorbit la timpul potrivit (numărul din iunie 1939), şi care este tot ceea ce cunoşteam atunci din această publicaţie. – În acelaşi volum, dl. Raffaele Pettazzoni studiază *Corpul presărat cu ochi*, aşadar cazurile destul de numeroase, şi aparţinând unor tradiţii foarte diverse, ale divinităţilor sau personajelor mitice figurate cu ochi multipli. El recunoaşte în mod just că acest simbolism este legat de „ideea omniprezenţei şi a omniştiinţei lui Dumnezeu"; totuşi, pare să nu vadă aici în definitiv decât o reprezentare a „cerului nocturn", ochii fiind identificaţi cu stelele; dar în acest caz, chiar admiţându-se această explicaţie, i-ar mai rămâne să se întrebe ce simbolizează „cerul nocturn" însuşi... Să adăugăm imediat, pentru a nu mai reveni asupra acestui subiect, că, în Volumul II, o notă a dlui Coomaraswamy pune perfect lucrurile la punct: el remarcă înainte de orice faptul că formele divine despre care e vorba sunt toate „solare", ceea ce arată că în realitate ochii corespund razelor soarelui; „din punctul de vedere al multiplicităţii noastre, Soarele este în centrul unei sfere cosmice, spre limitele căreia se întind în toate direcţiile nenumăratele sale raze", şi „prin intermediul acestor raze se cunosc formele exprimate spre care se întind ele", ceea ce permite să fie asimilate cu tot atâţia ochi; nu trebuie de altfel uitat că „o fiinţă unică are ochi multipli, numărul depinzând de punctul nostru de vedere, şi nu de fiinţa însăşi". Dl Coomaraswamy relevă de asemenea o eroare destul de neobişnuită care, în legătură cu un pasaj din Talmudul babilonian, îl ia pe „Îngerul Morţii" drept Satan; e vorba aici de două „entităţi" cu totul distincte.

---

* Ediţia românească a celor trei volume ale revistei *Zalmoxis* a apărut la editura Polirom, Iaşi, 2000, sub îngrijirea lui Eugen Ciurtin (traducători: Eugen Ciurtin, Mihaela Timuş şi Andei Timotin) (*N.t.*).

– Într-un articol despre Cultul stindardului la sciți şi în India, dl J. Przyluski remarcă faptul că anumite coloane, care „erau probabil în relație cu axa cosmică” au primit uneori „numele de *dhvaja* care desemnează în general un stindard mobil”; dar, lucru destul de curios după această constatare, el nu pare să țină seama în mod clar că prăjina oricărui stindard este în mod efectiv, ca şi coloana (şi în special coloana izolată), un simbol axial. În ce priveşte chestiunea „stindardelor fixe” şi a „stindardelor mobile”, ea ni se pare destul de clară: stindardul fix, instalat de obicei lângă un templu şi destul de sus pentru „a-l domina în felul unui minaret”, era un catarg comparabil întocmai celui al unui *stūpa* (şi am putea spune de asemenea celui al unui car sau al unei nave, căci simbolismul este acelaşi în toate cazurile); stindardul mobil (a cărui prăjină era cel mai adesea o lance, alt simbol axial bine cunoscut) nu era în fond decât un „substitut” al stindardului fix, destinat să însoțească armatele în război, ceea ce evident nu-l lipsea deloc de caracterul său de simbol al „axei cosmice”, la fel cum deplasarea unui sanctuar deopotrivă mobil şi care urma peregrinările unui popor nomad, ca în cazul Tabernacolului evreilor, nu lipsea acest sanctuar de caracterul său de imagine a „Centrului Lumii”.

– Vom nota doar un articol al dlui Carl Hentze despre *Cultul ursului sau al tigrului şi T'ao-t'ie*, fără a insista asupra lui pentru moment, deoarece ne propunem să revenim foarte curând la chestiunea simbolismului lui *T'ao-t'ie* şi a altor figurări similare.

– *Buddha şi Zeul Soare*, a d-lui Benjamin Rowland, pune în evidență, în legătură cu o pictură descoperită în Afghanistan, caracterul „solar” al lui Buddha, reliefat în mod particular în iconografie, aşa cum a arătat-o dl. Coomaraswamy în diverse lucrări. E interesant de notat că, în unele serii de scene din viața lui Buddha, locul naşterii e ținut de o reprezentare a lui *Sārya* şi a carului său, ceea ce se referă evident la ideea de *Avatāra*.

– Un articol al dlui Mircea Eliade, intitulat *Metalurgie, magie şi alchimie*, nu este altceva decât o culegere de fenomene de tot felul ce se raportează la subiectele indicate în titlu, şi din care nu se degajă nici o concluzie foarte clară: unele dintre aceste fenomene, privitoare la fierari, ar putea servi ca „ilustrare" la ceea ce am scris cu privire la metalurgie în recenta noastră carte (*Le Règne de la Quantité et les signes des Temps**, cap. XXII). Trebuie să semnalăm o eroare într-adevăr extraordinară, care este de altfel datorată, după cât se pare, lui R. Eisler, şi care e de natură să arunce o oarecare suspiciune asupra valorii lucrărilor acestuia: *Kaabah* este luată drept numele „pietrei negre", ceea ce nu are nici un sens, căci această piatră nu este nicidecum cubică; edificiul, într-unul din unghiurile căruia este ea aşezată, este numit *Kaabah*, pentru că are forma unui cub; şi, în plus, această aşa-zisă „piatră *Kaabah*" devine apoi o „zeiță *Kaabah*", care în mod sigur n-a existat niciodată! Nu este de altfel greu de ghicit despre ce e vorba, deoarece se citează în această privință o lucrare a lui R. Eisler intitulată *Kuba-Kybele*; din nefericire, aceasta este o apropiere la fel de fantezistă ca şi acelea, pe care le-am întâlnit în altă parte, ale aceleiaşi *Cybele* cu „Kabbala" şi cu un „cal"; etimologic, Cybele, precum *Pārvatī* în India, nu este altceva decât „zeița muntelui"; şi vom adăuga faptul că, în simbolism, muntele este reprezentat întotdeauna sub o formă conică şi nu cubică, sau dacă se preferă, în proiecție verticală, ca un triunghi şi nu ca un pătrat.

– Dl. Ioan Coman consacră un lung articol lui *Orfeu, civilizator al umanității* (am spune mai degrabă al unei anumite părți a umanității), dar n-a reuşit să dea despre el decât o idee foarte „slabă" şi n-a rezolvat nici o chestiune cu adevărat importantă; chiar pasajele în care se face aluzie la Mistere şi la inițiere (căci în fine, trebuia să le menționeze în

---

* René Guénon, *Domnia cantității şi semnele vremurilor*, trad. Florin Mihăescu şi Dan Stanca, Humanitas, 1995 (*N.t.*).

pofida a orice) nu aruncă nici cea mai mică rază de lumină asupra sensului profund al orfismului. Lucru curios, autorul, vorbind despre „oamenii primitivi" civilizați de Orfeu, nu pare să se îndoiască câtuşi de puțin că aceşti oameni mai mult sau mai puțin sălbatici (şi poate este totuşi o exagerare în a face din ei nişte „canibali"), departe de a fi „primitivi" în realitate, aparțineau deja „vârstei fierului".

– Nu vom insista asupra câtorva articole „folclorice", cuprinse în acest volum şi în următoarele, care nu au decât un caracter pur documentar şi un interes mai cu seamă local. (anii 1946-1946; pp. 250-253)

– Volumul II din ZALMOXIS debutează cu studiul dlui Coomaraswamy despre *Swayamātrinnā: Janua Cœli*, despre care vorbim mai amplu în altă parte. Urmează apoi două articole despre zeul get Zalmoxis al cărui nume serveşte drept titlu al revistei: în primul, dl. Carl Clemen pare a vrea să vadă în el mai ales un „zeu al vegetației", în conformitate cu concepțiile „naturiste" aduse la modă de Frazer.

– În al doilea articol, dl. Ioan Coman examinează chestiunea de a şti dacă e vorba într-adevăr de un zeu sau de un „profet", şi înclină să conchidă că Zalmoxis ar fi fost mai întâi un om şi că n-ar fi fost „divinizat" decât după aceea, ceea ce ni se pare a fi într-un fel o inversare a realității: în fapt, nu e nimic neobişnuit ca „profetul", sau mai exact conducătorul suprem care era deopotrivă „rege şi mare preot", înaintea separării celor două puteri, să fi primit numele principiului (desemnat, după cea mai plauzibilă etimologie, ca „Stăpânul oamenilor", ceea ce s-ar putea apropia, ca nume divin, de expresia identică aflată în ultimul *sūrah* din Korān) al cărui reprezentant era şi pe care îl „incarna" într-un anumit fel în lumea umană; acest nume, aplicat astfel în mod secundar unui om, era deci în mod propriu cel al unei funcțiuni, iar nu al unui individ, şi asta explică faptul că a putut exista, nu

doar un singur om, ci o întreagă succesiune de oameni care să poarte numele de Zalmoxis.

– Dl. Mircea Eliade studiază, în legătură cu o lucrare a dlui N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*; există aici, despre originile folclorului, anumite reflecţii ce nu sunt lipsite de justeţe în fond, deşi modul în care sunt exprimate nu e la adăpost de orice repros: a vorbi despre „laicizarea" „fantasticului" ar părea mai degrabă ciudat, dar, atunci când se adaugă că această „laicizare" este o „degradare", înţelegem că e vorba de o degenerescenţă datorată „vulgarizării" a ceva ce era la început de un cu totul alt ordin, ceea ce, fără a fi suficient de precis, e cel puţin conform adevărului (toate rezervele făcute cu privire la „fantastic", care, la drept vorbind, nu pare astfel decât datorită neînţelegerii semnificaţiei sale simbolice). Ceea ce, dimpotrivă, e într-adevăr stupefiant, pentru oricine posedă oarecare cunoştinţe tradiţionale, e faptul că s-au putut taxa de „infantilism" legende precum cea a „Lemnului Crucii", pe care o vom transcrie aici deoarece simbolismul său destul de transparent ni se pare a fi de natură să-i intereseze pe cititorii noştri: „După ce Adam a fost îngropat cu cununa pe cap, din cunună a crescut un pom înalt şi minunat care, din tulpină, s-a despărţit în trei crăci mari. Acestea s-au împreunat, pentru a se despărţi şi a se împreuna din nou, şi aceasta până în şapte rânduri. Din acest pom s-a făcut crucea pe care a fost răstignit Mântuitorul"*. Nu regăsim în mod clar, în descrierea creşterii acestui arbore misterios (care este, se-nţelege de la sine, esenţialmente „axial"), cele trei *nādī* principale şi cele şapte *cakra* din tradiţia hindusă?

– Ale d-lui Mircea Eliade sunt de asemenea *Notele asupra simbolismului acvatic***, care par de altfel a nu fi

---

* N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, Ed. Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974, vol. I, p. 158. (*N.t.*)

** Vezi şi ediţia anastatică a acestor *Note* îngrijită de Georg Lecca (trad. Lucia Zaharescu, studiu introductiv Marcel Tolcea), Timişoara-Cluj, 2002. (*N.t.*)

decât un început, căci e vorba doar de scoici, de perle şi de utilizările lor rituale bazate pe sensul de „fecunditate" sau de „fertilitate" ce le este în general recunoscut, şi care e pus în legătură nu doar cu naşterea în accepţiunea obişnuită a acestui cuvânt, ci şi cu „a doua naştere" în riturile iniţiatice, şi chiar, în riturile funerare, cu „învierea" şi prin urmare cu nemurirea. (*ibidem*; pp. 253-254)

– În *Journal of the American Oriental Society* (1941), dl. A. K. Coomaraswamy studiază sensul termenului sanscrit *Līlā* , care înseamnă în mod propriu „joc", şi care e aplicat în special activităţii divine: această concepţie este de altfel departe de a fi specifică Indiei, putându-se găsi de asemenea exprimată foarte clar, de exemplu, la Eckhart şi Boehme. Platon, dacă n-a descris în mod expres activitatea divină ca un joc, spune cel puţin că noi suntem „jucăriile" Zeului, ceea ce poate fi ilustrat prin mişcarea pieselor jocului de şah, şi mai ales prin jocul marionetelor (firul de care sunt suspendate acestea şi care le face să se mişte fiind o imagine a lui *sūtrātmā* despre care am vorbit în altă parte). În toate cazurile, „jocul" diferă de „muncă" prin aceea că el este o activitate spontană, care nu este datorată nici unei necesităţi şi nu implică nici un efort, ceea ce se potriveşte de aceea cât se poate de perfect activităţii divine; şi autorul aminteşte în plus, în această privinţă, că jocurile aveau, la origine, un caracter sacru şi ritual. El arată apoi, prin consideraţii lingvistice, că prototipul simbolic al acestei concepţii se găseşte în mişcarea focului sau a luminii, exprimată prin verbul *lelāy* de care este legat cuvântul *līlā* ; „jocul" unei flăcări sau al unei lumini vibrante este un simbol adecvat al manifestării Spiritului. (*ibidem*; p. 254-255)

– În *Journal of Philosophy* (n° din 24 septembrie 1942), dl. Coomaraswamy revine asupra aceluiaşi subiect într-o

notă intitulată *Play and Seriousness*; Spiritul sau „Sinele" nu este afectat de soarta vehiculelor de diferite ordine prin intermediul cărora se manifestă, şi antrenează fireşte, pentru cel ce are conştiinţa acestui lucru, dezinteresul sau detaşarea faţă de acţiune şi de fructele sale, în sensul în care îl înţelege *Bhagavad-Gītā*; însă, dacă acest dezinteres ne duce la a considera viaţa ca un joc, ar fi o eroare să se opună această atitudine „seriozităţii" care caracterizează munca. În joc, nu e nimic altceva de câştigat decât „plăcerea ce desăvârşeşte operaţiunea" şi de asemenea înţelegerea a ceea ce, în realitate, constituie în mod propriu un rit; dar asta nu înseamnă că ar trebui să ne jucăm cu nepăsare, ceea ce n-ar fi în acord decât cu punctul de vedere profan şi anormal al modernilor care privesc jocurile ca insignifiante în ele însele. Noi jucăm un rol determinat de propria noastră natură, şi singura noastră preocupare trebuie să fie să-l jucăm bine, fără a ţine seama de rezultat; activitatea divină este numită un „joc" pentru că ea nu poate avea ca scop o utilitate oarecare, şi în acelaşi sens viaţa noastră poate deveni de asemenea un joc; însă, la acest nivel, „jocul" şi „munca" nu pot fi distinse în nici un fel între ele. (*ibidem*; p. 255)

– În *New Indian Antiquary* (n° din decembrie 1939), sub titlul *The Reinterpretation of Buddhism*, dl A. K. Coomaraswamy examinează unele dintre punctele principale în care ar trebui rectificată concepţia ce a existat până acum despre buddhism, care în realitate nu a fost atât de admirat în Europa decât pentru că a fost foarte rău înţeles. Dl. Rhys Davids a contribuit prin cărţile sale recente la această rectificare, în special în ce priveşte interpretarea lui *anattā*, care nu implică nicidecum o negare a lui *Ātman* cum s-a pretins atât de des, dar care nu poate fi înţeleasă cu adevărat decât prin distincţia între „Marele *Ātman*" şi „micul *Ātman*", adică în definitiv între „Sine" şi „eu" (oricare ar fi termenii

ce vor fi preferați a fi adoptați pentru a-i desemna în limbile occidentale, și dintre care cel de „suflet" trebuie în special evitat deoarece dă loc la nenumărate confuzii); și doar celui de-al doilea i se neagă posesiunea unei realități esențiale și permanente. Când se spune despre individualitate, considerată în partea sa psihică la fel ca în partea sa corporală, că „aceasta nu este Sinele", chiar acest lucru presupune că există un „Sine", care este ființa veritabilă și spirituală, în întregime distinctă și independentă de acest compus ce îi servește doar de vehicul temporar, și căruia nu-i este nicidecum unul dintre elementele componente; și nici în aceasta, în fond, buddhismul nu diferă deloc de brahmanism. De asemenea, starea de *arhat*, care este eliberat de „eu" sau de „micul *Ātman*", n-ar putea în nici un fel fi privită ca o „anihilare" (lucru ce este de altfel de neconceput); el a încetat să fie „cineva", dar, chiar prin aceasta, el „este" pur și simplu; e adevărat că el nu este „nicăieri" (și aici dl. Rhys Davids pare să se fi înșelat asupra sensului în care trebuie înțeles acest lucru), însă pentru că „Sinele" n-ar putea evident să fie supus spațiului, la fel nici cantității sau oricărei alte condiții speciale de existență. O altă consecință importantă este că, în buddhism nu mai puțin decât în brahmanism, nu poate fi loc pentru o „pretinsă reîncarnare": „eul" fiind tranzitoriu și impermanent, încetează să existe prin disoluția compusului ce îl constituia, și în acest caz nu există nimic care să se poată realmente „reîncarna"; „Spiritul" singur poate fi conceput ca „transmigrant", sau ca trecând de la o „locuință" la alta, dar tocmai pentru că este, în el însuși, esențialmente independent de orice individualitate și de orice stare contingentă.

– Acest studiu se încheie cu o examinare a sensului cuvântului *bhū*, pentru care dl. Rhys Davids a insistat în mod prea exclusiv asupra ideii de „devenire", deși aceasta îi este adesea conținută de altfel, și asupra sensului cuvântului *jhānā* (în sanscrită *dhyāna*), care nu este „meditație", ci „contemplație", și care, fiind o stare esențialmente activă, nu

are nimic în comun cu vreo „experiență mistică" oarecare. (*ibidem*; pp. 258-259)

– *New Indian Antiquary* (n° din aprilie 1940) a publicat un important studiu al dlui Coomaraswamy, intitulat *Akimchannā: selfnaughting*[1], care se raportează din nou la un subiect legat de chestiunea lui *anattā*, şi tratat în special aici din punctul de vedere al paralelismului ce există în această privință între doctrinele buddhistă şi creştină. Omul are două *Atmā*, în sensul arătat înainte, unul rațional şi muritor, celălalt spiritual şi care nu este condiționat în nici un fel de timp sau de spațiu; primul este cel ce trebuie „aneantizat", sau cel de care omul trebuie să ajungă să se elibereze chiar prin cunoaşterea adevăratei sale naturi. Ființa noastră reală nu este nicidecum angajată în operațiunile gândirii discursive şi ale cunoaşterii empirice (prin care filozofia vrea de obicei să dovedească validitatea conştiinței noastre de a fi, ceea ce este în mod propriu antimetafizic); şi doar acestui „spirit", deosebit de corp şi de suflet, adică de tot ce este fenomenal şi formal, îi recunoaşte tradiția o libertate absolută, care, exercitându-se față de timp ca şi de spațiu, implică în mod necesar nemurirea. Nu putem rezuma numeroasele citate ce stabilesc pe cât de clar e posibil că această doctrină este creştină ca şi buddhistă (se poate spune că, în fapt, ea este universală), nici textele ce precizează în mod mai special concepția despre *ākimchannā* sub forma sa buddhistă; semnalăm doar că anonimatul este considerat ca un aspect esențial al *ākimchannā*, ceea ce este în raport direct cu ceea ce am expus noi înşine (*Domnia cantității şi semnele vremurilor*, cap. IX, unde am menționat de altfel articolul de care e vorba acum) despre sensul superior al anonimatului şi despre rolul său în civilizațiile tradiționale. (*ibidem*; pp. 259-260)

---

[1] Vezi Ananda K. Coomaraswamy, *Nimicirea de Sine (sau eliberarea Divinului din noi)*, trad. Alexandru Anghel, Editura Herald, Bucureşti, 2005.

– În *New Indian Antiquary* de asemenea (n° din iunie 1943), acelaşi autor, într-un articol despre *Unātiriktan and Atyarichyata*, arată, prin studiul sensului acestor termeni şi al folosirii lor în textele vedice, că *Prajāpati*, ca Producător şi Regent al fiinţelor manifestate, trebuie privit ca „o syzygie de principii conjugate, masculin şi feminin", care sunt reprezentate simbolic ca un „plin" şi un „gol", şi care sunt de asemenea puse în concordanţă cu Soarele şi Luna. Aceasta este în legătură, în special, cu simbolismul „vasului plin" sau a „vasului abundenţei", Graalul fiindu-i una dintre forme, şi al cărui caracter „solar" este în mod mai particular manifestat în ritualul hindus. (*ibidem*; pp. 259-260)

– În *Review of Religion* (n° din noiembrie 1941), dl. Coomaraswamy consacră o notă lui *The „E" at Delphi*, pe care îl explică în conexiune cu riturile iniţiatice şi cu întrebarea „Cine eşti tu?" pusă celui ce se prezenta la „poarta solară". „Cunoaşte-te pe tine însuţi" (*gnôthi seauton*) trebuie interpretată, în această privinţă, ca o expresie indirectă a acestei întrebări puse de Apollon sau zeul „solar", iar *E*-ul, echivalent al lui *ei* după Plutarh, dă răspunsul sub o formă enigmatică: „Tu eşti", adică: „Ceea ce Tu eşti (Soarele), eu sunt"; nici un alt răspuns veritabil n-ar putea fi într-adevăr dat de oricine este, cum se spune în *Jaiminiya Upanişad Brāhmana* (I, 6, 1), „calificat pentru a intra în unire cu Soarele". (*ibidem*; p. 261)

– În aceeaşi revistă din nou (n° din noiembrie 1942), *On Being in One's Right Mind*, de asemenea a dlui Coomaraswamy, este o explicaţie a adevăratului sens al termenului grecesc *metanoia*, care este redat de obicei şi foarte insuficient prin „căinţă", şi care exprimă în realitate o schimbare a *noûs*-ului, adică o metamorfoză intelectuală. Acesta este de asemenea, în fond, sensul originar al

cuvântului „convertire” care implică un fel de „întoarcere” a cărei importanță depășește cu mult domeniul „moral” în care s-a ajuns să fie considerat aproape exclusiv; *metanoia* este o transformare a întregii ființe, care trece „de la gândirea umană la înțelegerea divină”. Toate doctrinele tradiționale arată că „mentalul” în om este dublu, după cum e considerat fie ca îndreptat spre lucrurile sensibile, care este mentalul luat în sensul său obișnuit și individual, fie ca transpus într-un sens superior, în care el se identifică cu *hegemôn*-ul lui Platon sau cu *antaryāmī*-ul tradiției hinduse; *metanoia* este în mod propriu trecerea conștientă de la unul la celălalt, de unde rezultă într-un fel nașterea unui „om nou”; și noțiunea și necesitatea acestei *metanoia* sunt, sub diverse formulări echivalente în realitate, unanim afirmate de toate tradițiile. (*ibidem*; p. 262)

– În *Harvard Journal of Asiatic Studies* (n° din februarie 1942), dl. A. K. Coomarasvamy a publicat un important studiu, *Atmayajna: Self-sacrifice*, a cărui idee principală, justificată prin multe referințe la textele tradiționale, este – cum se va fi putut înțelege deja din citările pe care le-am făcut din el în altă parte – că orice sacrificiu este în realitate un „sacrificiu de sine însuși”, prin identificarea sacrificatorului cu victima sau cu ofranda. Pe de altă parte, sacrificiul fiind actul ritual prin excelență, toate celelalte participă la natura sa și i se integrează într-un fel, astfel încât el e cel ce determină în mod necesar întreg ansamblul structurii unei societăți tradiționale, în care totul poate fi privit ca reprezentând un veritabil sacrificiu perpetuu. În această interpretare sacrificială a vieții, actele, având un caracter esențialmente simbolic, trebuie tratate ca suporturi ale contemplației (*dhiyālamba*), ceea ce presupune că orice practică implică și include o teorie corespondentă. E imposibil să se rezume tot ce s-a spus, cu această ocazie, despre *Agnihostra*, despre *Soma*, despre „uciderea Balaurului” (ce simbolizează

dominarea „eu”-lui de către „Sine”), despre semnificația anumitor termeni tehnici importanți, despre supraviețuirea „folclorică” a riturilor tradiționale, şi încă despre multe alte chestiuni. Ne vom mulțumi să reproducem câteva pasaje ce se raportează în mod mai particular la concepția tradițională a acțiunii: „Actele de toate felurile sunt reduse la paradigmele sau arhetipurile lor, şi raportate prin aceasta la Cel din care provine orice acțiune; când ideea că „eu sunt agentul” a fost depăşită şi actele nu mai sunt ale „noastre”, când nu mai suntem „cineva”, atunci ceea ce facem nu ne mai poate afecta esența cum n-o poate afecta pe a Celui ale cărui organe suntem; doar în acest sens, şi nu încercând în zadar să nu facem nimic, poate fi înfrânt lanțul cauzal al destinului... Dacă sacrificiul este în ultimă analiză o operațiune interioară, acest lucru nu implică nici o depreciere a actelor fizice care sunt suporturile contemplației. Prioritatea vieții contemplative nu distruge validitatea reală a vieții active, la fel cum, în artă, întâietatea lui *actus primus* liber şi imaginativ nu suprimă utilitatea lui *actus secundus* manual... E adevărat că, precum menționează *Vedānta*, nici un mijloc nu e capabil să-l facă pe om să-şi atingă scopul ultim, dar nu trebuie uitat niciodată că mijloacele sunt pregătitoare pentru acest scop”. (*ibidem*; pp. 262-263)

– *Journal of the American Oriental Society* (supliment la n° din aprilie-iunie 1944) a publicat două studii ale dlui Coomaraswamy, din care primul este intitulat: *Recollection, Indian and Platonic*; este vorba despre „reminiscența” platoniciană şi de echivalentul său în tradițiile hindusă şi buddhistă. Această doctrină, conform căreia ceea ce noi numim „a învăța” este în realitate „a ne aminti”, implică faptul că „cunoaşterea” noastră nu este decât prin participare la omnisciența unui principiu spiritual imanent, la fel cum frumusețea este frumusețe prin participare la Frumos, şi cum orice ființă este o participare la Ființa pură. Această

omniscienţă este corelativă ominiprezenţei atemporale; n-ar putea fi aşadar vorba de o „preştiinţă" a viitorului ca atare, prin care destinul ne-ar fi hotărât în mod arbitrar, din această concepţie falsă provenind toate confuziile pe acest subiect. Nu există aici mai multă cunoaştere a viitorului decât a trecutului, ci doar cea a unui „acum"; experienţa duratei este incompatibilă cu omniscienţa, şi de aceea „eul" empiric e incapabil de aceasta. Pe de altă parte, în măsura în care suntem în măsură să ne identificăm cu „Sinele" omniscient, ne înălţăm deasupra înlănţuirii evenimentelor ce constituie destinul; astfel, aceeaşi doctrină a cunoaşterii prin participare este inseparabil legată de posibilitatea eliberării din cuplurile de opoziţii, din care trecutul şi viitorul, „aici" şi „acolo" nu sunt decât cazuri particulare. Cum a spus-o Nicolaus Cusanus, „zidul Paradisului în care rezidă Dumnezeu este făcut din aceste contrarii, printre care trece calea strâmtă ce permite accesul în el"; în alţi termeni, calea noastră trece prin „acum" şi „nicăieri" în care nici o experienţă empirică nu este posibilă, însă faptul „reminiscenţei" ne încredinţează că înţelegătorilor Adevărului le este deschisă Calea.

– Al doilea studiu, *On the One and Only Transmigrant*, e într-un fel o explicaţie a cuvântului lui Śankarāchārya conform căruia „nu există cu adevărat alt transmigrant (*samsārī*) decât *Iśvara*". Procesul existenţei contingente sau al devenirii, în orice lume ar fi, e o „repetare a morţii şi a naşterii"; Eliberarea (*Mokşa*) este în mod propriu eliberarea din această devenire. În doctrina tradiţională, nu este nicidecum vorba de „reîncarnare", cel puţin dacă nu se vrea să se înţeleagă în mod simplu prin aceasta transmiterea unor elemente ale „eu"-lui individual şi temporal de la tată la descendenţii săi. Transmigrarea este cu totul altceva: atunci când o fiinţă moare, „Sinele", care este de ordin universal, transmigrează (*samsarati*), aşadar continuă să animeze existenţe contingente, ale căror forme sunt predeterminate prin înlănţuirea cauzelor mediate. Eliberarea nu este

pentru „eul" nostru, ci pentru acest „Sine" care nu devine niciodată „cineva", adică ea nu este pentru noi decât atunci când nu mai suntem noi înşine, ca indivizi, ci când am realizat identitatea exprimată prin formula upanişadică „tu eşti Acesta" (*Tat tvam asi*). Această doctrină nu este de altfel deloc specifică Indiei, precum o arată numeroase texte ce aparţin altor forme tradiţionale; aici, ca şi în cazul „reminiscenţei", e vorba de o doctrină care face într-adevăr parte din tradiția universală. (*ibidem*; pp. 264-265)

– În *Journal of American Folklore* (1944), dl. Ananda Coomaraswamy a publicat *A Note on the Stickfast Motif*: e vorba de basme sau de povestiri simbolice, majoritatea întâlnindu-se în textele buddhiste şi în special în *Jātaka*, în care un obiect uns cu clei sau o altă capcană de acelaşi gen (care uneori este sau pare animat) e pusă de un vânător ce reprezintă Moartea; ființa care se prinde în această capcană este în general atrasă spre ea de sete sau de orice altă dorinţă ce o duce din greşeală într-un domeniu care nu este al său, şi care figurează atracţia pentru lucrurile sensibile. Autorul arată, prin diferite apropieri, că o istorie de acest tip putea să existe foarte bine în India multă vreme înainte de a îmbrăca forma sa specific buddhistă, şi că s-ar putea chiar să-şi aibă originea în această țară, deşi nu este totuşi neapărat aşa, putându-se de asemenea admite că, dintr-o oarecare sursă preistorică comună, ea s-a răspândit deopotrivă în India şi în altă parte; dar ceea ce trebuie menținut în orice caz, e că istoricul „motivelor", pentru ca investigațiile sale să fie valabile, nu trebuie să țină seama doar de „litera" sau de forma lor exterioară, ci şi de „spiritul" lor, adică de semnificaţia lor reală, ceea ce din nefericire „folcloriştii" par să uite prea adesea. (anul 1947; p. 269)

– De acelaşi autor în *Motive* (n° din mai 1944), un articol intitulat *Paths that lead to the same Summit*, şi purtând în

plus, ca subtitlu, *Some Observations on Comparative Religion*: sunt arătate aici mai întâi cauzele care, în studiul comparativ al religiilor aşa cum este considerat astăzi, se opun cel mai adesea oricări înţelegeri veritabile, aceste studii fiind făcute fie de cei ce îşi privesc propria religie ca singura adevărată, fie dimpotrivă de cei ce sunt adversari ai oricărei religii, fie încă de cei ce fac din religie o simplă concepţie „etică" şi nu doctrinală. Scopul esenţial al acestui studiu ar trebui să fie de a permite să se recunoască echivalenţa formulărilor, diferite în aparenţă şi oarecum în mod accidental, care se întâlnesc în diversele forme tradiţionale, ceea ce ar oferi aderenţilor respectivi ai acestora o bază imediată de acord şi cooperare prin recunoaşterea principiilor lor comune; şi bineînţeles că n-ar putea fi nicidecum vorba în aceasta de ceea ce s-a convenit să se numească „toleranţă", şi care nu este în fond decât indiferenţă faţă de adevăr. Pe de altă parte, un asemenea acord ar implica fireşte renunţarea la orice prozelitism şi la orice activitate „misionară" aşa cum e înţeleasă actualmente; de altfel, singura „convertire" veritabilă, şi de care toţi au deopotrivă nevoie, este *metanoia* înţeleasă în sensul său originar de metamorfoză intelectuală, şi care nu conduce de la o formă de credinţă la alta, ci de la uman la divin. Urmează apoi exemple caracteristice ale punctelor de vedere exprimate de cei vechi şi de alţi „necreştini" ce vorbesc despre religii diferite de ale lor, şi care fac dovada unei egale înţelegeri a acestor forme diferite; şi dl Coomaraswamy indică, în plus, câştigul pe care studentul în „religii comparate" ar putea şi ar trebui să-l aibă, chiar pentru înţelegerea propriei sale religii, din recunoaşterea doctrinelor similare exprimate într-un alt limbaj şi prin mijloace ce îi pot părea ciudate. „Există numeroase căi ce conduc spre vârful unui singur şi aceluiaşi munte; diferenţele între ele sunt cu atât mai aparente cu cât suntem mai jos, dar dispar pe culme; fiecare porneşte fireşte din punctul în care se află el însuşi; cel care se învârte în jurul muntelui pentru a căuta o altă cale nu avansează în ascensiunea sa". (*ibidem*; pp. 269-270)

– Într-o serie de note intitulată *Some Sources of Buddhist Iconography* (*Dr. B. C. Law Volume*, Part I), dl. Coomaraswamy dă câteva noi exemple ale conformității acestei iconografii cu simbolismul hindus anterior buddhismului. Reprezentarea lui Buddha ca un „stâlp de foc" este în strânsă relație cu descrierea lui *Brahma* ca „Arborele Vieții", care este de asemenea un „tufiș aprins"; acest stâlp axial, care sprijină Cerul, este în mod firesc și un simbol al lui *Agni*, și „fără îndoială că reprezentările unui stâlp sau ale unui arbore de foc sprijinit pe un lotus sunt în definitiv bazate pe textele vedice privitoare la nașterea unică și arhetipală a lui *Agni Vanaspati*, arborele cu mii de ramuri, născut din lotus". – Prototipul victoriei lui Buddha în disputa sa cu Kassapa al cărui lemn destinat focului sacrificial nu ardea, pe când al lui s-a aprins imediat, se găsește în *Taittirīya Samhitā* (II, 5, 8). – Flacăra pe capul unui Buddha își are explicația în acest pasaj din *Bhagavad-Gītā* (XIV, II): „Acolo unde există Cunoaștere, lumina țâșnește prin orificiile corpului". – Lupta lui Boddhisattva cu *Māra*, imediat înaintea „Marii Treziri", are ca prototip lupta lui *Indra* cu *Vritra*, *Ahi* sau *Namuchi*, care sunt toți în mod asemănător identificați cu Moartea (*Mrityu*). În ambele cazuri, eroul, deși singur, are totuși o „suită" sau o „gardă", care este constituită în realitate din „suflurile" (*prānāh*) sau puterile regenerate ale sufletului, unite în *samādhi*. Această stare de „stăpânire de sine", în care sunt dominate formele Morții (figurate prin armata lui *Māra*), e adesea desemnată ca un „somn", deși este în realitate starea cea mai complet „trează" din câte pot fi; e aici, cum se-ntâmplă întotdeauna în cazurile similare, o răsturnare a raporturilor ce există, în condițiile obișnuite, între somn și conștiența din starea de veghe: „faptul că viața noastră în mod prezent activă ar fi un „vis" din care ne vom trezi într-o zi, și că, astfel treziți, ne vom cufunda se pare în somn, e o concepție ce revine constant în doctrinele metafizice ale întregii lumi". – În fine, se semnalează faptul că în unele reprezentări ale armatei lui *Māra* apar demoni

fără cap; aceasta se raportează la o chestiune pe care dl. Coomaraswamy a tratat-o mai amplu în alte studii despre care vom vorbi în curând. (*ibidem*; pp. 270-271)

– În *Psychiatry* (n° din august 1945), dl Ananda K. Coomaraswamy examinează două categorii de fenomene dintre cele pe care etnologii le interpretează greşit datorită ideilor lor preconcepute asupra „mentalităţii primitive" şi a tendinţei lor de a nu le considera decât ca particularităţi locale, care reprezintă în realitate „supravieţuiri", uneori mai mult sau mai puţin degenerate, a teoriilor ce se regăsesc în toate doctrinele tradiţionale. Primul caz este cel al „credinţei" anumitor popoare conform căreia conceperea şi naşterea copiilor nu ar avea, în realitate, o cauză fiziologică, ci spirituală, constând în prezenţa unei entităţi căreia unirea tatălui cu mama i-ar servi doar ca să-i pregătească încarnarea; or, sub o formă sau alta, acelaşi lucru se află exprimat în toate tradiţiile, precum o arată numeroasele exemple precise luate din doctrinele hinduse, greceşti, creştine şi islamice. În al doilea caz, e vorba de ceea ce unii s-au crezut îndreptăţiţi să numească *puppet-complex*, adică ideea conform căreia individul uman e considerat ca fiind comparabil cu o marionetă, ale cărei acţiuni nu sunt dirijate prin propria sa voinţă, ci printr-o voinţă superioară, care este în definitiv însăşi Voinţa divină; această idee, care implică în fond doctrina lui *līlā* şi pe cea a lui *sūtrātmā*, există în mod explicit în tradiţiile hindusă şi buddhistă, şi la fel, într-un mod nu mai puţin clar, la Platon însuşi, de unde a trecut în Evul Mediu occidental. Cum spune dl. Coomaraswamy, „expresia *complex*, care presupune o psihoză, e cu totul nepotrivită pentru a desemna ceea ce este în realitate o teorie metafizică"; şi, pe de altă parte, „e imposibil de a pretinde că se examinează „învăţături tradiţionale" în adevărata lor perspectivă dacă li se ignoră universalitatea"; contrar a ceea ce par să gândească partizanii actualei „metode

antropologice", simpla observare a fenomenelor, oricât de atentă şi exactă ar fi, e cu siguranţă foarte departe de a fi suficientă pentru adevărata lor înţelegere. (*ibidem*; p. 272)

– *Revue de l'Histoire des Religions* (n° din iulie-decembrie 1948) conţine un articol al dlui Mircea Eliade intitulat *Le „dieu lieur" et le symbolisme des nœds*; e vorba în primul rând de *Varuna*, dar, în India vedică însăşi, acesta nu este singurul „zeu legător" şi, pe de altă parte, se găsesc în tradiţiile cele mai diverse concepte care corespund aceluiaşi „arhetip", de asemenea rituri ce utilizează simbolismul „legăturii", aplicându-l de altfel în domenii multiple şi foarte diferite unele de altele. Dl. Eliade remarcă foarte just că aceste similitudini nu implică în mod necesar o filiaţie „istorică" precum cea presupusă de partizanii „teoriei împrumuturilor", şi că toate acestea sunt departe de a se lăsa reduse exclusiv la o interpretare „magică" sau chiar „magico-religioasă", fiind în conexiune cu o întreagă serie de alte simboluri, cum sunt „ţesătura Cosmosului, firul destinului uman, labirintul, lanţul existenţei etc.", care se raportează în definitiv la însăşi structura lumii şi la situarea omului în aceasta. Ni se pare în special important să notăm aici raportul simbolismului nodurilor cu cel al ţesăturii, şi să adăugăm că, în fond, toate aceste simboluri sunt legate mai mult sau mai puţin de cel al lui *sūtrātmā* despre care am vorbit deseori; în ceea ce priveşte simbolismul „labirintic", vom aminti articolul intitulat *Encadrements et labyrinthes* (n° din octombrie- noiembrie 1947)* şi studiul lui A. K. Coomaraswamy la care se referea şi pe care l-a menţionat de asemenea şi dl. Eliade; e de altfel posibil să mai revenim asupra acestei chestiuni.

* Vezi „Încadraturi şi labirinturi" (cap. LXVI, pp. 387-391), în René Guénon, *Simboluri ale ştiinţei sacre*, trad. Marcel Tolcea şi Sorina Ştefănescu, Humanitas, Bucureşti, 1997. (*n.t.*)

– Un articol al dlui E. Lamotte despre *Legenda lui Buddha* este mai ales, în realitate, o expunere de vederi discordante ce au fost susținute pe acest subiect de orientaliști, și în special discuțiile între partizanii explicației „mitologice" și cei ai explicației „raționaliste"; din ceea ce s-a spus despre starea actuală a chestiunii, se pare că s-a sfârșit prin a se recunoaște în general imposibilitatea de a separa elementele autentic biografice de elementele legendare. Acest lucru nu are prea mare importanță în fond, ci ar trebui să fie mai degrabă penibil pentru cei în ochii cărora punctul de vedere istoric este aproape totul; și cum să-i poți face să-nțeleagă pe acești „critici" că acest caracter „mitic" sau simbolic al anumitor fapte nu exclude în mod obligatoriu realitatea lor istorică? Ei se mulțumesc, în lipsă de altceva mai bun, să compare texte străduindu-se să evidențieze „stările succesive" ale legendei și diverșii factori presupuși a fi contribuit la dezvoltarea sa. (*ibidem*; pp. 274-275)

CUPRINS

PARTEA A TREIA

Aplicații cosmologice în doctrinele hinduse

PARTEA A PATRA

Recenzii